Edgar Morin

EL MÉTODO 5

LA HUMANIDAD DE LA HUMANIDAD

La identidad humana

CÁTEDRA

Editorial: Cátedra
Año de edición: 2006
Licencia: Creative Commons
ISBN 10 : 84-376-2334-0
ISBN 13 : 978-84-376-2334-4

acceso
abierto

Índice

PRELIMINARES 13

NOTA SOBRE LOS PROBLEMAS BIBLIOGRÁFICOS 21

NOTA DE LA TRADUCTORA 23

PARTE PRIMERA
LA TRINIDAD HUMANA

CAPÍTULO PRIMERO. DEL ENRAIZAMIENTO CÓSMICO A LA EMERGENCIA HUMANA 27

I. Del enraizamiento cósmico 27

Naturaleza y destino cosmofísico de lo humano, 29.

II. Del enraizamiento biológico 31
III. El gran despegue: la hominización 34

CAPÍTULO 2. LA HUMANIDAD DE LA HUMANIDAD 39

La segunda Naturaleza, 39.—La humanidad del lenguaje, 40.—La revolución mental, 42.—El eros, 45.—La apertura al mundo, 45.—La gran evidencia: racionalidad y técnica, 45.—La evidencia velada: lo imaginario y el mito, 46.—Magia, rito y sacrificio, 48.—La noosfera, 50.—La humanidad y la inhumanidad de la muerte, 51.—Más allá de las raíces, 54.

CAPÍTULO 3. LA TRINIDAD HUMANA 57

Individuo/sociedad/especie, 57.—La inseparabilidad, 59.—La soldadura epistemológica, 61.

CAPÍTULO 4. LO UNO MÚLTIPLE 63

I. La diversidad infinita 63
II. La unidad genérica 66

La identidad humana común, 66.—La unidad humana ante la muerte, 68.—la unidad cultural y sociológica, 69.

III. Lo uno múltiple: la unidad ⟶ diversidad 70

La gran paradoja, 72.

PARTE SEGUNDA
LA IDENTIDAD INDIVIDUAL

INTRODUCCIÓN 77

CAPÍTULO PRIMERO. LO VIVO DEL SUJETO 79

La relación con el otro, 84.—El sujetamiento, 87.—Lo objetivo de lo subjetivo, 87.—El sujeto y la muerte, 88.—Curioso sujeto, 89.

CAPÍTULO 2. LA IDENTIDAD POLIMORFA 91

La paradoja de lo femenino-masculino: la dualidad más y menos profunda, 91.—Las paradojas de la edad, 94.—La dualidad interior, 95.—La unidad plural de la identidad personal, 96.—Multiplicidades y duplicidades internas, 97.—Los desdoblamientos y multipersonalidades, 98.—Roles de vida, vida de teatro, mímesis, 101.—Las cavernas interiores, 104.—El cosmos secreto, 104.—El Yo continuo y el Yo *(Moi)* discontinuo, 105.

CAPÍTULO 3. MENTE Y CONSCIENCIA 107

I. Poderes y debilidades de la mente 107

El error es humano, 107.—El cerebro y el ordenador, 109.—El pensamiento uno y plural, 114.—El pensamiento doble, 116.—Unidad, oposición y dialógica de los dos pensamientos, 117.—Las aventuras de la mente, 118.—La mente creadora, 119.—El alma, 121.

II. Poderes y debilidades de la consciencia 122

CAPÍTULO 4. EL COMPLEJO DE ADÁN. *SAPIENS-DEMENS* 129

Homo demens, 131.—La afectividad, disco giratorio, 135.—La trinidad psíquica, 138.—La dialógica racionalidad, afectividad y mito, 139.—El genio y el crimen, 140.—El circuito *sapiens* ⟶ *demens*, 142.

CAPÍTULO 5. MÁS ALLÁ DE LA RAZÓN Y DE LA LOCURA 145

Homo consumans, 145.—*Homo ludens*, 146.—La realidad de lo imaginario, 147.—El estado estético, 149.—El estado poético, 153.—*Homo complexus*, 158.

CAPÍTULO 6. LA SOPORTABLE REALIDAD 161

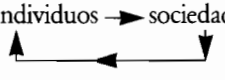
El compromiso «neurótico», 162.—El pacto super-realista, 164.— La cooperación realista, 168.—Las dos voluntades de dominio, 172.—¿Oasis?, 174.

CONCLUSIÓN 177

PARTE TERCERA
LAS GRANDES IDENTIDADES

CAPÍTULO PRIMERO. LA IDENTIDAD SOCIAL (1). EL NÚCLEO ARCAICO .. 181

El núcleo arcaico, 182.—Cultura: el patrimonio organizador, 183.—Individuos → sociedad, 186.—Organización sexual de la sociedad



Organización social de la sexualidad, 189.—Familia, te tengo, 190.—¿Un nuevo curso?, 194.

CAPÍTULO 2. LA IDENTIDAD SOCIAL (2). LEVIATÁN 197

El Estado dominador, 199.—El despotismo, 202.—El Estado civilizador, 203.—La civilización democrática, 204.—La megamáquina, 206.—Las estructuras de la megamáquina, 209.—La espontaneidad coorganizadora, 215.—El Estado-nación moderno, 217.—Los diez preceptos del complejo social, 220.—El ser del tercer tipo, 223.

CAPÍTULO 3. LA IDENTIDAD HISTÓRICA 227

El desencadenamiento histórico, 228.—El evento, 232.—Los pilotos e inspiradores, 234.—El juego del devenir: de la desviancia a la tendencia, 236.—El juego del devenir, 238.—La técnica, agente de la historia, 239.—El mito, agente de la historia, 241.—La hipótesis del Progreso, 243.—El doble juego de la historia, 247.—El revelador histórico, 249.—Fin o recomienzo, 251.

CAPÍTULO 4. LA IDENTIDAD PLANETARIA 253

La gran diáspora, 253.

I. La doble hélice de la era planetaria 254

La primera hélice, 254.—Intercambios y comunicaciones, 256.—El individuo holográmico, 257.—La segunda hélice, 259.

II. ¿Hacia una sociedad-mundo? 264

Hacia el Leviatán planetario, 265.—Las grandes carencias, 267.—La comunidad de destino, 268.

III. El caos incierto 270

El avance de la sombra de la muerte, 272.

CAPÍTULO 5. LA IDENTIDAD FUTURA 275

I. Hacia las metamáquinas 276

La alternativa, 277.

II. El porvenir de la identidad humana: ¿metahumanidad, superhumanidad? 280

El control de la mente por la mente: cerebro-piano, 281.—¿Hacia la desmortalidad?, 282.—Metahumano, demasiado superhumano, 285.—Mortal amortalidad, 286.—Metamorfosis, 288.—La mente omnipotente y débil, 289.—¿La otra vía?, 291.

PARTE CUARTA
EL COMPLEJO HUMANO

CAPÍTULO PRIMERO. DESPIERTOS Y SONÁMBULOS 295

El imperio del medio, 299.—El imperio de los genes, 299.—La influencia sociológica, 302.—La influencia de la historia, 307.—La influencia de las ideas, 308.—Los caminos de la libertad, 309.—La máquina no trivial, 310.—Las libertades de la mente, 313.—Posesión, 313.—Entre vigilia y sonambulismo, 315.

CAPÍTULO 2. VUELTA A LO ORIGINAL 319

I. El complejo humano 321

La existencia, 323.

II. El misterio humano 324
III. La vuelta al «hombre genérico» 327
IV. La segunda prehistoria 329

DEFINICIONES 331

BIBLIOGRAFÍA DE EDGAR MORIN EN ESPAÑOL 341

Doy las gracias

A Jean-Louis Le Moigne, amigo fiel y lector atento cuyas objeciones muchas veces prudentes me han sido tan útiles; a Jean Tellez, cuyo concurso pertinente y dedicado me ha ayudado en la relectura, la bibliografía y el índice; a mi asistente Catherine Loridant, cuyas relecturas minuciosas me han señalado errores, oscuridades, problemas, y que ha verificado cuidadosamente las referencias bibliográficas. A Christiane Peyron-Bonjan y Alfredo Pena-Vega, lectores atentos y críticos de mis primeros manuscritos. Doy las gracias a Jean-Claude Guillebaud por su lectura crítica del manuscrito final.

Doy las gracias a Pierre Bergé cuyo apoyo ha sido indispensable para la finalización de esta obra. Doy las gracias a Maurice Botton y Charlotte Bonello, amigos queridos que me han ofrecido en Sitges las condiciones de residencia y amistad mejores para la última redacción de este libro.

Preliminares

¿Qué quimera es pues el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra; depositario de lo verdadero, cloaca de incertidumbre y de error; gloria y desecho del universo. ¿Quién desenredará este embrollo?

PASCAL

Cada hombre lleva la forma entera de la humana condición.

MONTAIGNE

El hombre se compone de lo que es y de lo que carece.

ORTEGA Y GASSET

Si alguien quiere seriamente buscar la verdad, no debe elegir una ciencia particular; están unidas todas entre sí y dependen las unas de las otras. Que piense únicamente en aumentar la luz natural de su razón.

DESCARTES

La adecuación del método analítico es inversamente proporcional a la complejidad estudiada.

WOŒJCIECHOWSKI

Una palabra ilumina mi investigación: comprender.

MARC BLOCH

Se trata de enseñar la humanidad a la humanidad.

RODRIGO DE ZAYAS

Seguimos siendo un misterio para nosotros mismos. La frase de Pascal citada en exergo es más actual que nunca.

Hay sin embargo procesos prodigiosos de conocimiento sobre nuestra situación en el universo, entre los dos infinitos (cosmología, microfísica), sobre nuestra matriz terrestre (ciencias de la Tierra), sobre nuestro enraizamiento en la vida y en la animalidad (biología), sobre el origen y la formación de la especie humana (prehistoria), sobre nuestro enraizamiento en la biosfera (ecología) y sobre nuestro destino social e histórico. Podemos encontrar en la literatura, la poesía, la música (lenguaje del alma humana), la pintura, la escultura, otros tantos mensajes sobre nuestros seres profundos.

De este modo, todas las ciencias, todas las artes esclarecen cada una desde su ángulo el hecho humano. Pero estos esclarecimientos son separados por zonas de sombra profundas, y la unidad compleja de nuestra identidad se nos escapa. La necesaria convergencia de las ciencias y las humanidades para restituir la condición humana no se realiza. Ausente de las ciencias del mundo físico (aun cuando también es una máquina térmica), disjunto del mundo viviente (aun cuando también es un animal), el hombre es troceado en fragmentos aislados en las ciencias humanas.

De hecho, el principio de reducción y el de disyunción que han reinado en las ciencias, incluidas las humanas (que de este modo se han vuelto inhumanas), impiden pensar lo humano. El ser estructuralista ha hecho virtud de este obstáculo y Lévi-Strauss incluso pudo enunciar que el fin de las ciencias humanas no es revelar al hombre, sino disolverlo.

Así, es el modo de conocimiento lo que inhibe nuestra posibilidad de concebir el complejo humano. El aporte inestimable de las ciencias no da sus frutos: «Ninguna época ha acumulado conocimientos acerca del hom-

bre tan numerosos y tan diversos como la nuestra [...]. Ninguna época ha logrado hacer que este saber sea tan rápida y fácilmente accesible. Pero tampoco ninguna época ha sabido menos qué es el hombre» (Heidegger).

El hombre sigue siendo «ese desconocido», y hoy más por mala ciencia que por ignorancia. De ahí la paradoja: cuanto más conocemos, menos comprendemos al ser humano.

Desintegrando lo humano se elimina el asombro y la interrogación sobre la identidad humana. Tenemos que volver a aprender a cuestionarla: en consecuencia, como dijera Heidegger, «cuestionar hace saltar en pedazos el encajonamiento de las ciencias en disciplinas separadas».

Para realizar el cuestionamiento, es preciso, según la indicación de Descartes citada en exergo, no «elegir una ciencia particular; están unidas todas entre sí y dependen las unas de las otras. Que piense únicamente en aumentar la luz natural de su razón»[1].

Hay que evitar «pensar demasiado pobremente la humanidad del hombre»[2].

Tampoco hay que reducir lo humano a lo humano. Como decía Romain Gary, «la palabra humanidad comporta inhumanidad: la inhumanidad es una característica profundamente humana»:

Precisamos un pensamiento que intente reunir y organizar los componentes (biológicos, culturales, sociales, individuales) de la complejidad humana e inyectar los aportes científicos en la antropología, en el sentido del pensamiento alemán del siglo XIX (reflexión filosófica centrada en el ser humano). Lo que es al mismo tiempo retomar la concepción del «hombre genérico» del joven Marx que subyace en toda su obra, pero complejizando y profundizando esta noción, a la que le faltaba el ser corporal, la *psyché*, el nacimiento, la muerte, la juventud, la vejez, la mujer, el sexo, la agresión, el amor. En este sentido precisamos un enfoque existencial, que le conceda su parte a la angustia, el goce, el dolor, el éxtasis.

Como veremos, el término «humano» es rico, contradictorio, ambivalente: de hecho, es demasiado complejo para las mentes formadas en el culto a las ideas claras y distintas.

Mi empresa es concebida como integración reflexiva de los diversos saberes que conciernen al ser humano. No se trata de adicionarlos, sino

[1] R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, París, Vrin, 1988, pág. 4.
[2] M. Heidegger, en *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

unirlos, articularlos e interpretarlos. No tiene la intención de limitar el conocimiento de lo humano sólo a las ciencias. Considera literatura, poesía y artes no sólo como medios de expresión estética, sino también como medios de conocimiento. Tiene la plena voluntad de integrar la reflexión filosófica en lo humano, pero alimentándola de los logros científicos, cosa que Heidegger ignoró. Por ello, la integración mutua de la filosofía y la ciencia debe comportar que vuelvan a ser pensadas.

El conocimiento de lo humano debe incluir una parte introspectiva; si es cierto, como dijera Montaigne, que cada individuo singular «lleva la forma entera de la humana condición», debe animar a cada cual, y por tanto al autor de estas líneas, a sacar de sí verdades de valor universalmente humano. Pero todas las verdades adquiridas a partir de las fuentes objetivas y la fuente subjetiva deben pasar por el examen epistemológico, el único que aporta la mirada sobre los presupuestos de los diversos modos de conocimiento, incluido el suyo propio, y el único que considera las posibilidades y límites del conocimiento humano.

El conocimiento de lo humano debe ser a la vez mucho más científico, mucho más filosófico y en fin mucho más poético de lo que es. Su campo de observación y de reflexión es un laboratorio muy extenso, el planeta Tierra, en su totalidad, su pasado, su devenir y también su finitud, con sus documentos humanos que comienzan hace seis millones de años. La Tierra constituye el laboratorio único donde, en el tiempo y en el espacio, se han manifestado las constancias y las variaciones humanas —individuales, culturales, sociales: todas las variaciones son significativas, todas las constancias son fundamentales. Los casos extremos, como Buda, Jesús y Mahoma, Hitler y Stalin, permiten comprender mejor al ser humano. La esclavitud, el campo de concentración, el genocidio, y finalmente todas las inhumanidades, son reveladores de humanidad.

El conocimiento que proponemos es complejo:

— porque reconoce que el sujeto humano que estudia está incluido en su objeto;

— porque concibe inseparablemente unidad y diversidad humanas;

— porque concibe todas las dimensiones o aspectos, actualmente disjuntos y compartimentados, de la realidad humana, que son físicos, biológicos, psicológicos, sociales, mitológicos, económicos, sociológicos, históricos;

— porque concibe *homo* no sólo como *sapiens, faber* y *oeconomicus,* sino también como *demens, ludens* y *consumans;*

— porque mantiene juntas verdades disjuntas que se excluyen entre sí;

— porque alía la dimensión científica (es decir, la verificación de los datos, la mentalidad de hipótesis y la aceptación de la refutabilidad) a las dimensiones epistemológica y reflexiva (filosóficas);

— porque le encuentra un sentido a las palabras perdidas y despreciadas por las ciencias, incluidas las cognitivas: alma, mente, pensamiento.

«Conducir a la humanidad al saber de sus propias realidades complejas es posible justamente. No se puede afrontar lo desconocido sino a partir de ahí.» Esta frase de Rodrigo de Zayas resume mi intención. El problema humano, hoy, no es sólo de conocimiento, es un problema de destino. Efectivamente, en la era de la diseminación nuclear y la degradación de la biosfera, nos hemos convertido para nosotros mismos en un problema de vida y/o muerte. Por ello, este trabajo nos une al destino de la humanidad.

¿Por qué me he dedicado a este libro? La obsesión principal de mi obra concierne a la condición humana. He escrito El hombre y la muerte *entre 1948 y 1951, «Fragments pour une anthropologie» en* Arguments (1960)[3], Le Vif du sujet *en 1963-1964,* El paradigma perdido *en 1972; de hecho, el primer (1977) y el segundo (1981) tomos de* El Método *enlazan la interrogación de lo humano con la del mundo físico y el mundo viviente. El tercero y cuarto, que tratan las posibilidades y límites de nuestro conocimiento, religan antropología y epistemología que, en mi opinión, se remiten la una a la otra. Por último, he tratado los problemas del destino de la humanidad en nuestra era planetaria:* Introducción a una política del hombre (1965, 1999), Para salir del siglo XX (1981), Tierra-Patria (1993).

El sentido de la complejidad (sin la palabra todavía) se manifiesta en El hombre y la muerte *y* Le Vif du sujet, *que son, cada uno según su óptica, ensayos de antropología compleja. Después la palabra deviene esencial en* El paradigma perdido. El Método *se elabora con el fin de afrontar las complejidades y la noción de pensamiento complejo se afirma en 1990* (Introducción al pensamiento complejo).

He dejado a El Método *y a su final un tiempo de larga maduración. Ya han pasado treinta años desde que me puse a la tarea, y doce años desde que inicié* La humanidad de la humanidad.

[3] *Arguments,* núm. 18, *L'Homme-problème,* París, 1960.

Decidí aislarme en el año 2001 para acabar la redacción de este manuscrito que había dejado en barbecho durante dos años. Así que partí hacia el Mediterráneo, no a la orilla toscana como hace treinta años, sino a la orilla catalana. Tengo accesos de entusiasmo seguidos de accesos de melancolía. Y es porque a la vez parto con el ardor de un nuevo comienzo y con la languidez crepuscular que expresa el último Lied *de Richard Strauss. Y aquí estoy en Sitges, dominando desde una gran bahía acristalada mi mar gestadora.*

Nota sobre los problemas bibliográficos

Este libro es el fruto de una cultura múltiple y dispersa. Ésta comenzó a formarse hace sesenta y cinco años y se ha desarrollado sin interrupción de forma desigual, ramificada además hacia la filosofía, la literatura, la historia, la sociología, la psicología y ampliamente sobre las ciencias humanas. Mi curiosidad me ha llevado naturalmente de las ciencias humanas a las ciencias de la naturaleza. La preparación de *El hombre y la muerte* (1951) me condujo hacia fuentes bibliográficas diseminadas y tabicadas en todos los campos del saber, y la interrogación sobre nuestra mortalidad me llevó hacia el conocimiento biológico. Pude renovar mi cultura animando la revista *Arguments,* revista abierta donde las hubiera, y la reenculturación prosiguió en el Cresp, con mis amigos Claude Lefort y Cornelius Castoriadis. Un feliz concurso de circunstancias (frecuentar el grupo de los Diez de Jacques Robin, amistad con Jacques Monod, invitación al Instituto de Investigaciones Biológicas Salk de La Jolla, creación del Centre Royaumont pour une science de l'homme) me empujaron a partir de 1971 no solamente a ampliar mi cultura, sino a buscar religar sus elementos disjuntos. *El paradigma perdido* y sobre todo los volúmenes precedentes de *El Método* llevan en sí vastas bibliografías que han contribuido por sí mismas a alimentar este trabajo (y a las que por tanto remito). Después me alimenté de nuevos elementos surgidos de múltiples fuentes.

Es decir, que sería imposible una bibliografía para *La identidad humana.* Tendría que comprender títulos relativos a todos los conocimientos científicos convocados, y comportar a los moralistas clásicos, las tragedias griegas e isabelinas, las novelas europeas de los siglos XIX y XX, así como una filmografía variada. En esta imposibilidad, me re-

signo a las notas al pie de página que conciernen sobre todo a conocimientos nuevos o renovados (como la etología infantil, el papel de la afectividad o la prehistoria).

Remito pues a mis libros de naturaleza antroposociológica cuyas referencias están aquí abajo:

L'Homme et la Mort, París, Corréa; nueva edición, París, Éd. du Seuil, 1970, y colección «Points», 1976 [las referencias remiten a esta última edición].

Le Vif du sujet, París, Éd. du Seuil, 1969; nueva edición, colección «Points», 1982.

Le Paradigme perdu: la nature humaine, París, Éd. du Seuil, 1973; nueva edición, colección «Points», 1979.

L'Unité de l'homme (en colaboración con Massimo Piattelli-Palmarini), París, Éd. du Seuil, 1974.

La Méthode, 1. *La Nature de la Nature,* París, Éd. du Seuil, 1977; nueva edición, colección «Points», 1981. 2. *La Vie de la Vie,* París, Éd. du Seuil, 1980; nueva edición, colección «Points», 1985. 3. *La Connaissance de la Connaissance,* París, Éd. du Seuil, 1986; nueva edición, colección «Points», 1992. 4. *Les Idées, leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organisation,* París, Éd. du Seuil, 1991; nueva edición, colección «Points», 1995.

Sociologie (1984), nueva edición, París, Éd. du Seuil, colección «Points», 1994.

Para los problemas contemporáneos (parte tercera, capítulos 4 y 5) añadiré:

Introduction à une politique de l'homme (1965), nueva edición, París, Éd. du Seuil, colección «Points», 1999.

Pour sortir du XXe siècle (1981), nueva edición, París, Éd. du Seuil, colección «Points», 1984.

Un nouveau commencement (en colaboración con Mauro Ceruti y Gianluca Bocchi), París, Éd. du Seuil, colección «Points», 1991.

Terre-Patrie (con la colaboración de Anne-Brigitte Kern), París, Éd. du Seuil, 1993.

Une politique de civilisation (en colaboración con Sami Naïr), París, Arléa, 1997.

Las otras obras están en las notas a pie de página; las fechas se refieren a las ediciones más recientes que yo sepa.

Nota de la traductora

En las notas al pie seguiremos esta pauta: pongo en español *El Método* 1, 2, 3 y 4, pues la paginación se refiere a la edición española; el resto de obras se citan en francés, pues la paginación se refiere a la edición francesa arriba mencionada. No obstante, indico los casos en que existe versión española.

Al final del libro ofrecemos un listado de todas las obras de Edgar Morin en español.

PARTE PRIMERA

La trinidad humana

Capítulo primero

Del enraizamiento cósmico a la emergencia humana

I. El enraizamiento cósmico

«¿Quiénes somos?» es inseparable de un «¿dónde estamos, de dónde venimos, adónde vamos?» Conocer lo humano no es separarlo del universo, sino situarlo en él. Pascal ya nos situó muy correctamente entre dos infinitos, lo cual ha sido ampliamente confirmado en el siglo xx por el doble despliegue de la microfísica y la astrofísica. Al escribir: «Por más que llevemos nuestras concepciones más allá de los espacios imaginables, tan sólo damos a luz átomos al precio de la realidad de las cosas», incluso podía presumir nuestra vertiginosa pequeñez, más que microscópica, en el seno de un sistema solar liliputiense y de una galaxia enana, en un cosmos que se extiende sobre miles de millones de años luz. Al escribir que una cresa podía contener «una infinidad de universos, de los cuales cada uno tiene su firmamento, sus planetas, su tierra», ya podía suponer nuestro extremo gigantismo en relación al mundo subatómico, sin tampoco dudar que estamos constituidos por miles y miles de millones de partículas y atravesados incesantemente por miles de millones de neutrinos sin darnos cuenta de ello. Al escribir que el hombre está como «extraviado en este cantón apartado de la naturaleza», casi podía imaginar la marginalidad de nuestra Tierra, tercer satélite de un Sol destronado de su sede central, convertido en astro perdido en una galaxia periférica, entre miles de millones de galaxias de un universo en expansión...

Hemos aprendido hoy nuestro doble enraizamiento en el cosmos físico y en la esfera viviente, estamos a la vez en la naturaleza y fuera de ella.

Las ciencias del mundo físico y las del mundo viviente serán sin duda revisadas y corregidas, se harán descubrimientos asombrosos, se nos revelarán dimensiones o realidades sobre nosotros todavía invisibles o desconocidas. Cuanto más se avance en el conocimiento, más misterios insondables aparecerán. Pero ya podemos considerar un relato muy largo, el del universo, en el que nos situamos como protagonistas tardíos.

Este universo, surgido al parecer de un evento inefable, del que se han desprendido luz, materia, tiempo, espacio, devenir se ve arrastrado a una aventura fabulosa de creación y destrucción; sin cesar se apagan o explotan soles, se congelan planetas, sin cesar se reúnen fragmentos y polvos de los astros muertos, que forman espiral sobre sí mismos para dar nacimiento a nuevas galaxias y nuevos soles[1].

Nuestro cosmos va simultáneamente hacia la dispersión y hacia la complejización, y, cuanta más complejización hay, más marginal y minoritario es: la materia organizada conocida representa menos del 2 por 100 del universo; la vida puede que sea única, o al menos rarísima, en el cosmos, y no es sino un pequeño grumete parásito en la tierra, y puede que la consciencia ande solitaria en el mundo viviente.

El origen de la aventura cósmica nos resulta incomprensible, su futuro velado, su sentido desconocido.

Somos forjados, producidos, arrastrados por esta aventura de la que todavía no teníamos consciencia alguna a mediados del siglo XX. La primera lección que nos da el cosmos es que las partículas de los átomos de nuestras células aparecieron en sus primeros segundos, que nuestros átomos de carbono se constituyeron en un sol anterior al nuestro, que nuestras macromoléculas se unieron en los primeros tiempos convulsivos de la Tierra; estas macromoléculas se asociaron en torbellinos, de entre los cuales uno, cada vez más rico en su diversidad molecular, se metamorfoseó en una organización de nuevo tipo en relación a la organización estrictamente química: la autoorganización viviente. El ser viviente es una máquina enteramente fisicoquímica, pero organizada de forma más compleja, está dotado de cualidades y propiedades desconocidas en el mundo molecular, del que sin embargo ha surgido: las cualidades que expresa el término vida.

Una pizca de sustancia física se organizó de forma termodinámica en esta tierra; a través del remojo marino, de la lenta cocción química,

---

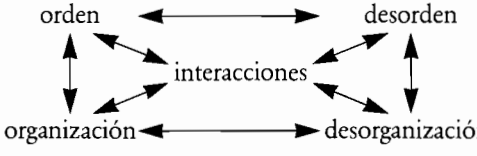
[1] M. Cassé, *Du vide et de la création*, París, Odile Jacob, 1993. H. Reeves, *Últimas noticias del cosmos: hacia el primer segundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

de descargas eléctricas, ha tomado *vida*. La vida es solar: todos sus ingredientes han sido forjados en un sol y después han sido reunidos en un planeta cuyos componentes han sido escupidos por una explosiva agonía solar; es la transformación de un chorro fotónico surgido de flamígeros torbellinos solares. Nosotros, vivientes y por consiguiente humanos, hijos de las aguas, de la Tierra y del Sol, somos una pequeña paja, un feto incluso*, de la diáspora cósmica, unas cuantas migajas de la existencia solar, un menudo brote de la existencia terrena.

Naturaleza y destino cosmofísico de lo humano

El ser humano no es únicamente físico en sus partículas, átomos y moléculas; su autoorganización ha surgido de una organización fisicoquímica que ha producido cualidades emergentes que constituyen la vida, y todas sus actividades autoorganizadoras necesitan procesos fisicoquimicos[2]. Así, es igualmente una máquina térmica que funciona a 37 °C.

El mundo físico del que hemos surgido no obedece a un Orden sometido a leyes estrictas[3]; tampoco está totalmente librado a desórdenes y azares. Se ve arrastrado a un gran juego entre orden/desorden/interacciones/organización. Las organizaciones nacen por encuentros aleatorios y obedecen a cierto número de principios que provocan la unión de los elementos de los encuentros en un todo. Tal es el juego del mundo. Se efectúa según un bucle en el que cada término está en complementariedad y antagonismo con los otros:



* En francés, «nous sommes un fétu, voire un foetus». Imposible trasladar al español el juego fonético de estas dos palabras. *(N. de la T.)*

[2] *El Método* 1, «La organización», págs. 115-182.

[3] *El Método* 1, págs. 49-114.

[4] Este pentagrama no explica, pero indica que toda explicación debe referirse al bucle y a la dialógica uniendo estos términos (para las nociones de bucle y de dialógica, cfr., al final de la obra, el apartado Definiciones, págs. 331-340).

Tras haber creído en un universo perfectamente determinista, la física ha descubierto en él furor, violencia y guerra, con explosiones e implosiones de astros, choques de galaxias, estrellas parasitándose y devorándose entre sí de forma caníbal y, a finales de los años sesenta, se comenzó a apercibir bucles de fuego extragalácticos monstruosos, llamados «saltos gama», de un diámetro 85 veces más extendido que el de nuestro sistema solar, y que se inflaman a velocidades de locura. Son cataclismos que afectan desde las estrellas a neutrones y supernovas.

El planeta Tierra nació en este tumulto. En su origen probable recogía detritus cósmicos surgidos de una explosión solar, se autoorganizó a través de desórdenes y cataclismos experimentando no sólo erupciones y temblores de tierra sino también el choque violento de aerolitos, uno de los cuales quizá provocara la separación de la Luna, otro la extinción de los dinosaurios. La vida misma ha nacido de las convulsiones telúricas, y su aventura ha corrido al menos dos veces peligro de extinción (fin del primario y en el curso del secundario). Se ha desarrollado hasta convertirse no sólo en especies diversas que se devoran entre sí, sino también en ecosistemas en los que predaciones y manducaciones han constituido la cadena nutricional de doble rostro, el de la vida, el de la muerte.

El desarrollo de la hominización no constituye una interrupción de desórdenes y azares, sino una aventura sometida a desafíos ecológicos, accidentes, conflictos entre especies vecinas que se resuelven en la liquidación física de los vencidos.

De este modo, toda la aventura cósmica, telúrica y biológica parece obedecer a una dialógica[5] entre armonía y cacofonía.

El hombre, surgido de esta aventura, tiene la singularidad de ser cerebralmente *sapiens-demens,* es decir llevar en sí a la vez la racionalidad, el delirio, la *hýbris* (la desmesura), la destructividad.

Y la historia humana, torrente tumultuoso de creaciones y destrucciones, gastos inauditos de energía, mezcla de racionalidad organizadora, de ruido y furor, tiene algo de bárbaro, de horrible, de atroz, de fascinante que evoca la historia cósmica[6], como si ésta estuviera grabada en nuestra memoria hereditaria. *El cosmos nos ha creado a su imagen.*

---

[5] Dialógica, cfr. Definiciones, págs. 331-340.

[6] *El Método* 1, págs. 418-421.

¿Estamos solos en el cosmos? Hay argumentos muy fuertes para creer en nuestra soledad de huérfanos cósmicos[7], en particular el salto lógicamente inconcebible de la organización estrictamente físico-química a la autoorganización viviente; algunos otros nos sugieren que otras vidas, otras inteligencias han podido aparecer en el universo. Por ello, no podemos descartar la posibilidad, bien cierto que improbable, de otras formas de vida, de consciencia incluso; ni siquiera puedo rechazar ni la idea de alguna inteligencia telúrica que nos resultara invisible o inimaginable, ni la idea de una macrointeligencia que emergiera del mismo cosmos; pero seguirían siendo inteligencias emergentes, no una inteligencia primera que teleguiara el cosmos y la vida...

Es cierto que hay autoorganización del cosmos a partir de un desorden inaudito y unos pocos principios de orden, y que este cosmos se construye al destruirse, se destruye al construirse. Pero yo no alcanzo a creer que la aventura cósmica esté animada por algún designio providencial que la guiara hacia la salvación final. El universo parece haber nacido en la catástrofe y parece ir hacia la dispersión generalizada. Somos solidarios de este destino insensato. Si hay muerte del cosmos, no podemos escapar a esa muerte, únicamente podemos considerar escapar a la extinción de nuestro sol emigrando hacia sistemas solares revigorizados. Pero en los horizontes de nuestros horizontes está la muerte. La muerte no sólo es una fatalidad de nuestro destino biológico, es también una fatalidad última de nuestro destino físico.

II. Del enraizamiento biológico

A nuestra ascendencia cósmica, a nuestra constitución física, tenemos que añadir nuestra implantación terrena. La Tierra se ha autoproducido y autoorganizado en su dependencia del Sol, se ha constituido como complejo biofísico a partir del momento en que se ha desarrollado su biosfera[8]. En efecto, de la Tierra ha surgido la vida, y de la expansión multiforme de la vida policelular ha surgido la animalidad y, después, el más reciente desarrollo de una rama del mundo animal ha devenido humano.

---

[7] *El Método* 1, «Lo improbable y lo probable», págs. 101-103.

[8] P. Westbroek, *Life as a Geological Force*, Nueva York, Norton, 1991. R. Blanchet, «Connaissance de la Terre et éducation», en E. Morin, *Relier les connaissances*, París, Éd. du Seuil, 1999, págs. 116-120.

Nuestra vida es terrena y somos seres vivientes, la organización viviente hace algo más que instaurar un sistema de comunicación celular interno (ADN-ARN-proteínas), comporta, desde la era bacteriana, comunicaciones de individuo a individuo (que comportan en particular la inyección de información de ADN de bacteria a bacteria), lo que ha podido hacer suponer que, por diversas que sean, el conjunto de bacterias que viven sobre la tierra, bajo la tierra, en el aire constituyen una suerte de organismo gigantesco cuyos elementos se comunican cada vez más de cerca[9]. Determinadas bacterias, al integrar en su seno una bacteria huésped en forma de mitocondrias, se mutaron en células eucariotas, que se confederaron formando seres policelulares. La aptitud confederadora permitió la formación y desarrollo de los vegetales y animales, asociándose éstos en bandas, tropas y sociedades, mientras que las interacciones entre unicelulares, vegetales y animales constituyeron ecosistemas, que se unieron mutuamente para formar la biosfera.

El ser humano, mortal, como cualquier viviente, lleva en sí la unidad bioquímica y la unidad genética de la vida.

Es un hiperviviente que ha desarrollado de forma inaudita las potencialidades de la vida. Expresa de forma extrema las cualidades egocéntricas y altruistas del individuo, tocado de paroxismos de vida en sus éxtasis y borracheras, hervidero de ardores orgiásticos y orgásmicos. Es, igualmente, hiperviviente en el sentido de que desarrolla de forma nueva la creatividad viviente[10]. Con la humanidad, se produce un desplazamiento de la facultad creadora hacia la mente.

El ser humano es un metaviviente que, a partir de sus aptitudes organizadoras y cognitivas, crea nuevas formas de vida, psíquicas, mentales y sociales: la «vida del espíritu» no es una metáfora, ni la vida de los mitos y de las ideas no lo es menos, como veremos, que la vida de las sociedades.

El ser humano sigue siendo un animal de la rama de los vertebrados, de la clase de los mamíferos, del orden de los primates.

---

[9] S. Sonea y M. Panisset, *Introduction à la nouvelle bactériologie,* Montreal, Presses de l'Université de Montréal, y París, Masson, 1980. L. Margulis y D. Sagan, *L'Univers bactériel,* París, Albin Michel, 1989.

[10] *La evolución es creadora,* escribió Bergson precisamente. Como han señalado Ilya Prigogine, René Thom, Marco Schützenberger, el modelo de la mutación genética aleatoria enmudece ante las innovaciones creadoras de soluciones, órganos, especies, cualidades y propiedades nuevas en la historia de la vida.

Es cierto que el humano es un vertebrado inferior en muchas capacidades de ejecución a los vertebrados acuáticos y aéreos, pero ha podido superarlos con su técnica en numerosos dominios.

Es un hipermamífero, dado que, marcado hasta la edad adulta por la simbiosis infantil con la madre[11], desarrolla como amor y ternura, cólera y odio, la afectividad de los mamíferos, conservando en forma de amistades adultas sus fraternidades juveniles, ampliando las solidaridades y rivalidades, expandiendo las cualidades de memoria, inteligencia, afectividad propias de esta clase, forzando hasta el extremo la aptitud de amar, gozar y sufrir. Los mamíferos nos han aportado el apego, lo juvenil del juego y del aprendizaje, la experiencia y la sagacidad de la vejez, y nos hacemos metamamíferos cuando seguimos siendo jóvenes al hacernos viejos.

Es un animal hipersexuado. Su sexualidad deja de ser únicamente estacional, como sigue siendo el caso del chimpacé, y deja de estar localizada únicamente en sus partes genitales: se ha extendido por todo su ser, ya no está circunscrita a la reproducción, sino que invade «freudianamente»*, sus conductas, sus sueños, sus ideas.

Es un superprimate que ha transformado en caracteres permanentes rasgos esporádicos o provisionales en los simios superiores: el bipedismo, la utilización de útiles; ha hipertrofiado en sí el cerebro de sus ancestros primates, ha desarrollado su inteligencia y su curiosidad, convirtiéndose en cabeza buscadora en todo azimut.

Ya se observó que jóvenes macacos de Kiu Su cambiaron su comportamiento alimentario desplazándose a la orilla del mar y que estas nuevas costumbres habían sido transmitidas subsiguientemente. Los chimpancés se hacen útiles de madera que utilizan de forma diversa y cuyo uso se transmite de generación en generación.

Comparando sus técnicas con las de los antiguos homínidos, Frédéric Joulian[12] piensa que muchos de los criterios que les distinguían de los simios desaparecen. Todo lo que aprendimos sobre las capacidades cognitivas y de lenguaje de los chimpancés en 1970 se ha visto confirmado y enriquecido. Washoe y sus parejas aculturadas pudieron adquirir un vocabulario de más de cien signos o palabras, así como una

---

[11] C. Trevarthen y K. Aitken, «Intersubjectivity», *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, enero de 2001.

* «Freuduleusement». Juego de palabras entre freudiano y fraude, de imposible traducción. *[N. de la T.]*

[12] F. Joulian, A. Ducros y J. Ducros (dir.), *La Culture est-elle naturelle? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*, París, Errance, 1998.

sintaxis rudimentaria. Sarah de Premarck incluso mostró su capacidad de mentir[13]. El gorila Koko supo identificar la muerte con un gran sueño. Pregunta: «¿Dónde van los gorilas cuando mueren?» Koko: «Un agujero separado y agradable.» Pregunta: «¿Qué sienten?» Koko: «Duermen.» Desde luego que no se trata de la consciencia humana de la muerte que, como vamos a ver, va a separarnos irrevocablemente de la animalidad.

Aunque muy cercano a chimpancés y gorilas, y teniendo idénticos el 98 por 100 de los genes, el ser humano aporta una novedad a la animalidad. El 2 por 100 de los genes originales indican una reorganización del patrimonio hereditario muy importante con toda seguridad. ¡Lo que constituye la gran diferencia es la pequeña diferencia!

La pobreza del equipamiento físico humano, en relación a numerosísimos animales, no ha impedido el gran despegue de la humanidad, y su posterior dominación del mundo viviente, como si el desarrollo de la inteligencia individual y de la organización social compensaran las carencias o insuficiencias de nuestros órganos (músculos, ojos, oído, etc.). Aún más, todas las insuficiencias y carencias (por ejemplo, en sal o en vitaminas) se convirtieron en incitaciones a buscar, encontrar, inventar.

III. El gran despegue: la hominizacion

En la maraña de la epopeya evolutiva, una rama del orden de los primates comenzó, hace seis millones de años, una nueva aventura: la de la hominización, que, al acelerarse hace doscientos mil años, produjo la humanidad.

Después de los descubrimientos de L. S. B. Leakey, el 17 de julio de 1959, en la garganta del Olduvai, en Tanganica, numerosas excavaciones distintas revelaron la presencia de australopitecus acompañados de útiles en regiones secas, hace dos o tres millones de años, lo que dio cuerpo a la hipótesis según la cual el desarrollo de la bipedación y de los útiles fue una respuesta a un desafío ecológico, la progresión de la sabana hostil y parsimoniosa, consecutiva a la regresión del bosque

[13] Cfr. la interesante recapitulación de Anne J. Premack, *Les Chimpanzés et le Langage des hommes*, París, Denoël/Gonthier, 1982. Cfr. también en *L'Unité de l'homme*, la colaboración de A. R. Gardner, «L'enseignement du langage des sourds-muets à Washoe», páginas 32-36, y la de D. Premack, «Le langage et sa construction logique chez l'homme et le chimpanzé», págs. 37-42.

tropical protector y nutriente. No obstante, esta idea pudo ser cuestionada por el descubrimiento de los australopitecus forestales con articulaciones adaptadas a la bipedación (descubrimiento de Abel por Michel Brunet en Chad, descubrimiento del *Ardipithecus ramidus,* entre 5,8 y 5,2 millones de años de antigüedad, en Etiopía), contemporáneos de los de las sabanas o más antiguos. De ahí una nueva hipótesis: determinados linajes de antropoides habrían podido desarrollar la bipedación en el bosque sin perder la aptitud para trepar a los árboles (cosa que hemos conservado), lo que les habría permitido utilizar las manos mejor. A lo que se superpone la tesis de Anne Dambricourt-Malassé[14], según la cual la hominización sería el resultado, en un linaje primate todavía silvestre. De un empuje interno, en el curso de la embriogénesis, hacia la contracción craneana. ¿No podríamos religar en bucle estas concepciones y considerar que un bípedo de los bosques pudo responder a los desafíos de la sabana y desarrollarse en ella?...

Nos hallamos más que nunca en la noche oscura de los orígenes. La tesis misma de la génesis africana, rica en argumentos, no es verdadera. Como dice el paleontólogo Jean-Jacques Jaeger: «En nuestra disciplina todo se apoya en la ausencia de pruebas.» Y Michel Brunet, el descubridor de Abel: «La ausencia de pruebas no es la prueba de la ausencia.» Quedan muchos enigmas, que incluso profundizan el misterio...

La hominización es una aventura comenzada, según parece ahora, hace siete millones de años[15]. Es discontinua, con la aparición de nuevas especies —*habilis, erectus,* neandertal, *sapiens*— y la desaparición de las precedentes, así como con la domesticación del fuego, después el surgimiento del lenguaje y la cultura. Es continua en su dialógica que entre-desarrolla la bipedación, la manualización, la verticalización (del cuerpo), la cerebralización, la juvenilización, la complejización social (Moscovici)[16], proceso en cuyo curso aparece el lenguaje propiamente humano al mismo tiempo que se constituye la cultura, capital transmi-

---

[14] «Nouveau regard sur l'origine de l'homme», *La Recherche,* núm. 286, abril de 1996, págs. 46-54: elevación del nivel de organización siguiendo una lógica interna, con la hipótesis de un «atractor extraño».

[15] H. de Lumley, *El primer hombre. Prehistoria, evolución, cultura,* Madrid, Cátedra, 2000. Y. Coppens, *Le Genou de Lucy. L'histoire de l'homme et l'histoire de son histoire,* París, Odile Jacob, 2000. M. Brunet «*Australopithecus Bahr el-Ghazali:* une nouvelle espèce d'hominidés anciens de la région de Loro-Toro au Tchad», *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de Paris,* t. 222, II, a, 1996, págs. 907-913. Id., «Origine des hominidés, East Side Story-West Side Story», *Geobios,* mémoires spéciaux, núm. 20, 1997, págs. 73-77.

[16] S. Moscovici, *La Société contre-nature,* París, UGE, col. «10/18», 1972.

sible, de generación en generación, de los saberes, saber-hacer, creencias, mitos, lo adquirido...

El adulto humano ha conservado, como ha mostrado Bolk[17], los caracteres no especializados del feto y los caracteres psicológicos de la juventud. Cerebralización y juvenilización van a la par en el curso de la hominización[18]. La cerebralización aumenta la talla del cerebro, el número de neuronas y sus conexiones, complejiza su organización y desarrolla la aptitud para adquirir. Los progresos correlativos de la juvenilización se traducen en la prolongación de la infancia, es decir del periodo de plasticidad cerebral que permite el aprendizaje de la cultura (pues la integración de la complejidad cultural precisa una larga infancia), y el mantenimiento en el adulto de caracteres juveniles, tanto en su organismo, que sigue siendo no especializado, poliadaptativo y omnívoro, cuanto en las curiosidades e inventivas psíquicas. Cerebralización y juvenilización favorecen los desarrollos de la complejidad social, y estos tres términos complementarios se estimulan unos a otros, lo que permite, antes de la aparición de *homo sapiens,* la emergencia conjunta de nuestro lenguaje[19] y de la cultura.

Esto refuerza la hipótesis, retomada por Clifford Geertz, que expuse en otro lugar[20]: «Es muy evidente que el gran cerebro de *sapiens* sólo pudo advenir, salir adelante, triunfar, tras la formación de una cultura ya compleja, y es asombroso que se haya podido creer exactamente lo contrario durante tanto tiempo.» «De este modo, la hominización biológica fue necesaria para la elaboración de la cultura, pero la emergencia de la cultura fue necesaria para la continuación de la hominización hasta Neandertal y *sapiens.*»

A partir de ahí, comenzamos a percibir la relación en bucle[21] entre naturaleza y cultura. Podemos identificar incluso, más o menos aproximadamente, la fase de hominización en la que estos dos términos se embuclaron el uno en el otro. La aptitud natural para adquirir va a encontrar su pleno empleo en la cultura, que constituye un capital de lo adquirido y de métodos de adquisición.

---

[17] L. Bolk, «La genèse de l'homme», *Arguments,* núm. 18, *L'Homme-problème,* París, 1960.

[18] *Le Paradigme perdu,* «Le noeud gordien de l'hominisation», págs. 92 y ss. Hay trad. española, véase la Bibliografía de Edgar Morin, págs. 341-342.

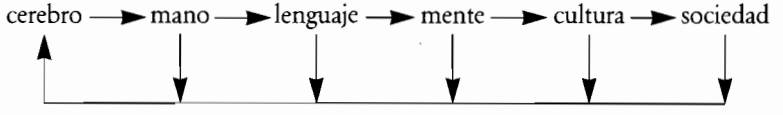
[19] Tesis retomada por T. Deacon, *The Symbolic Species,* Londres, Penguin Books, 1997.

[20] Cfr. *Le Paradigme perdu,* pág. 100.

[21] Sobre la noción de bucle, cfr. Definiciones, págs. 331-340.

El ser humano dispone de un cuerpo «generalista», como dice Boris Cyrulnik, capaz de muy diversas adaptaciones y realizaciones. Lo que hace su insuficiencia, hace su virtud: la no especialización anatómica. La mano desespecializada se ha vuelto polivalente (verdadero Maître Jacques, dice Howell); unida a un cerebro generalista cada vez más potente, es capaz de efectuar innumerables tareas especializadas (de lo que se deduce que el generalismo y la polivalencia son condición de múltiples especializaciones, mientras que lo inverso es imposible). Los útiles, las armas, van a permitir realizar las tareas especializadas. Al mismo tiempo hay regresión de los programas o rituales de comportamiento. El individuo humano deviene «bueno para todo». Como decía Rousseau, «veo un animal menos fuerte que los unos, menos ágil que los otros, pero mirándolo bien el más aventajado de todos» *(Discurso sobre el origen de la desigualdad).*

De este modo, el gran despegue de la hominización hacia la humanidad está animado por el nuevo complejo:

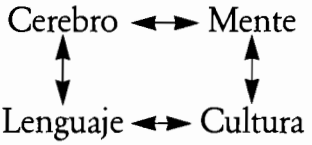


A partir de ahí, la humanidad no se reduce de ningún modo a la animalidad, pero sin animalidad no hay humanidad. El homínido deviene plenamente humano cuando el concepto de hombre comporta una doble entrada; una entrada biofísica, una entrada psico-socio-cultural, que se remiten la una a la otra.

En el pico de la aventura creadora de la vida, la hominización conduce a un nuevo comienzo.

Capítulo 2

La humanidad de la humanidad



La segunda Naturaleza

En el mundo animal hay preculturas, pero la cultura, que comporta el lenguaje de doble articulación[1], la presencia del mito, el desarrollo de las técnicas, es propiamente humana. Además, *homo sapiens* no se realiza como ser plenamente humano más que por y en la cultura.

No habría cultura sin las aptitudes del cerebro humano, pero no habría palabra ni pensamiento sin la cultura.

La aparición de la cultura opera un cambio de órbita en la evolución. La especie humana va a evolucionar muy poco anatómica y fisiológicamente. Lo que deviene evolutivo son las culturas, por innovaciones, integración de lo adquirido, reorganizaciones; lo que se desarrolla son las técnicas; lo que cambia son las creencias, los mitos; lo que se ha metamorfoseado a partir de pequeñas comunidades arcaicas en ciudades, naciones e imperios gigantes son las sociedades. En el seno de las culturas y las sociedades, los individuos evolucionaron mental, psicológica, afectivamente.

[1] Para la definición de doble articulación, cfr. Definiciones, págs. 331-340.

El lenguaje, aparecido en el curso de la hominización, está en el núcleo de toda cultura y de toda sociedad humana, y las lenguas de todas las culturas, incluso de las más arcaicas, son de la misma estructura.

La cultura, repitámoslo, está constituida por el conjunto de hábitos, costumbres, prácticas, saber-hacer, saberes, reglas, normas, prohibiciones, estrategias, creencias, ideas, valores, mitos, que se perpetúa de generación en generación, se reproduce en cada individuo, genera y regenera la complejidad social. La cultura acumula en sí lo que es conservado, transmitido, aprendido, y comporta principios de adquisición, programas de acción. El capital humano primero es la cultura. El ser humano sería sin ella un primate del más bajo rango.

En cada sociedad, la cultura es protegida, alimentada, mantenida, regenerada, sin lo que se vería amenazada de extinción, dilapidación, destrucción.

La cultura llena un vacío dejado por la juvenilización y el inacabamiento biológicos. En este vacío se instauran sus normas, principios y programas. Cosa curiosa, incluso puede, en ciertos casos, prolongar el trabajo incompleto de la naturaleza rematando artificialmente la bipolarización sexual; de este modo, en numerosas culturas arcaicas y religiosas (judaismo, islam), la circuncisión libera el glande viril del prepucio, y, en ciertas culturas, la cruel escisión opera la ablación de la componente masculina del sexo femenino.

La cultura es lo que permite aprender y conocer, pero es también lo que impide aprender y conocer fuera de sus imperativos y sus normas; en ese caso, hay antagonismo entre la mente autónoma y su cultura.

La emergencia de la cultura, que se produce por la complejización del individuo y la de la sociedad, los complejiza a su vez. La sociedad arcaica es de un tipo totalmente nuevo en relación a las sociedades de los chimpancés y los homínidos preculturales. (Será examinada en el capítulo 1 de la parte tercera.)

La humanidad del lenguaje

Hablar es nacer una segunda vez.

E. Genouvrier

Cada lengua obedece a sus propias reglas de gramática y sintaxis, tiene su vocabulario propio, que constituye su singularidad, pero estas propias reglas obedecen a estructuras profundas comunes a todas.

Este lenguaje de doble articulación, que constituye su originalidad y superioridad sobre los lenguajes animales, en absoluto es nuevo en la vida, ya que el código genético dispone de la misma estructura. Pero, mientras que éste hace que se comuniquen moléculas y células, nuestro lenguaje hace que se comuniquen las mentes. Presenta una infinidad de combinaciones sintácticas y gramaticales, permite un enriquecimiento ilimitado del vocabulario. Aparecida en las civilizaciones históricas, la escritura va a ofrecer la posibilidad de una inscripción más allá de la memoria individual, y un aumento indefinido de los conocimientos.

El lenguaje es una máquina en el sentido que hemos definido[2]. Funciona haciendo funcionar otras máquinas que a su vez la hacen funcionar. De este modo, es engranada en la maquinaria cerebral de los individuos y en la maquinaria cultural de la sociedad. Es una máquina autónoma-dependiente en una polimáquina. Depende de una sociedad, de una cultura, de los seres humanos que, para realizarse, dependen del lenguaje. Sea cual sea la lengua, en cada enunciado hay un Yo implícito o explícito (el locutor), dos Ellos (la maquinaria lingüística y la maquinaria cerebral), un Se (la maquinaria cultural). Yo, Ello, Se, hablan al mismo tiempo.

Es decir, que el lenguaje es el disco giratorio esencial entre lo biológico, lo humano, lo cultural, lo social. El lenguaje es una parte de la totalidad humana, pero la totalidad humana se encuentra contenida en el lenguaje.

Una lengua vive de forma asombrosa. Las palabras nacen, se desplazan, se ennoblecen, decaen, se pervierten, perecen, perduran. Las lenguas evolucionan, modificando no sólo su vocabulario, sino también sus formas gramaticales, y en ocasiones las sintácticas. La lengua vive como un gran árbol, cuyas raíces están en el trasfondo de la vida social y de la vida cerebral, cuyo follaje alcanza su plenitud en el cielo de las ideas o los mitos, y cuyas hojas rumorean en miríadas de conversaciones. La vida del lenguaje es muy intensa en los argots y en las poesías, donde las palabras se acoplan, gozan, se embriagan con las connotaciones que invocan y evocan, donde estallan las metáforas, donde las analogías alzan el vuelo, donde las frases sacuden sus cadenas gramaticales y se agitan con libertad.

---

[2] *El Método* 1, págs. 183-211, y cfr. Definiciones, págs. 331-340.

El lenguaje llamado «natural» (de hecho cultural) es de una complejidad extrema, de hecho es mucho más complejo que los lenguajes formalizados. Comporta palabras vagas, palabras polisémicas, palabras de una extrema precisión, palabras abstractas, palabras metafóricas; obedece a una organización lógica, y al mismo tiempo puede dejarse llevar por lo analógico. De ahí su extrema flexibilidad: permite el discurso técnico, la jerga administrativa, la literatura y la poesía; es el soporte natural de la imaginación y la invención. El pensamiento sólo puede desarrollarse combinando palabras de una definición muy precisa con palabras vagas e imprecisas, extrayendo de las palabras su sentido usual y para hacerlas emigrar hacia un nuevo sentido[3].

El hombre se ha hecho en el lenguaje, que ha hecho al hombre. El lenguaje está en nosotros y nosotros estamos en el lenguaje. Estamos abiertos por el lenguaje, encerrados en el lenguaje, abiertos a los otros por el lenguaje (comunicación), cerrados a los otros por el lenguaje (error, engaño), abiertos a las ideas por el lenguaje, cerrados a las ideas por el lenguaje. Abiertos al mundo y apartados del mundo por nuestro lenguaje; en conformidad con nuestro destino, estamos encerrados por lo que nos abre y abiertos por lo que nos encierra. Problema humano universal con variaciones y modulaciones infinitas.

El lenguaje permite la emergencia de la mente humana[4], le resulta necesaria para todas las operaciones cognitivas y prácticas, y es inherente a toda organización social.

La revolución mental

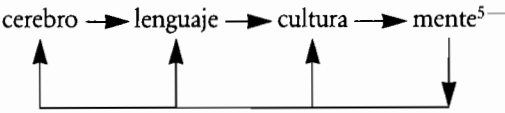
El crecimiento y reorganización del cerebro comenzados con *erectus* y acabados con *sapiens* son los testimonios y los operadores de una revolución mental que afecta a todas las dimensiones de la trinidad humana (individuo-especie-sociedad).

El cerebro de *sapiens* se ha convertido en una enorme república de decenas de miles de millones de neuronas, donde la aparición de competencias nuevas, en la regresión de los programas genéticos hereditarios, permite nuevos desarrollos de autonomía, estrategia, inteligencia

[3] Cfr. *El Método* 4, págs. 174-175.

[4] Los sordomudos de nacimiento están en el universo del lenguaje porque disponen de un lenguaje de gestos derivado del lenguaje oral y disponen de la escritura.

y comportamiento. A partir de ahí, la mente emerge del cerebro humano, con y por el lenguaje en el seno de una cultura, y se afirma en la relación:



Los tres términos cerebro-cultura-mente son inseparables. Una vez emergida la mente, retroactúa sobre el funcionamiento cerebral y sobre la cultura. Se forma un bucle entre cerebro-mente-cultura, en el que cada uno de estos términos es necesario para cada uno de los otros. La mente es una emergencia del cerebro, que suscita la cultura, la cual no existiría sin cerebro.

Cuando digo *esprit**, sufro de una carencia de la lengua francesa que, a diferencia de otras lenguas, ha compactado bajo este término dos entidades diferentes y unidas: la *mens* latina *(mind, mente)* y lo espiritual *(spirit, spirito, espíritu).* Cuando digo *esprit,* quiero decir *mind,* con todas las diversas cualidades que de ella surgen, entre ellas el *ingegno* de Vico (aptitud combinatoria, inventiva)[6].

La mente humana amplifica en primer lugar formas de inteligencia presentes en el mundo animal. Si definimos la inteligencia como una aptitud estratégica general, que permite tratar y resolver problemas particulares y diversos en situación de complejidad, la inteligencia es, como hemos visto, una cualidad anterior a la especie humana. Pájaros y mamíferos dan testimonio de un arte estratégico individual, que

---

[5] Cfr. *El Método* 3, «El espíritu y el cerebro», págs. 78-94.

* Por expresa decisión de Edgar Morin, y a diferencia de los anteriores volúmenes de *El Método,* he traducido *esprit* por mente, salvo en los casos que el término se refiere a la vida espiritual. *[N. de la T.]*

[6] El *ingenium* según G. Vico es definido por Alain Pons en su presentación y sus notas de *Vie de G. Vico écrite par lui-même et autres textes,* París, Grasset, 1981. «En el *De ratione,* Vico define el *ingegno* o *ingenium* como "la facultad mental que permite religar de manera rápida, apropiada y feliz las cosas separadas". Facultad que tiene todo lo sintético y opuesta al análisis estéril, permite la invención y la creación. Particularmente desarrollada en los niños y los pueblos jóvenes, es indispensable para la poesía, pero también para la invención técnica de los "ingenieros" y para el descubrimiento científico y filosófico. Ahora bien, no existe ninguna palabra francesa que traduzca perfectamente *ingenium, ingegno.*»

comporta la astucia, la utilización de la oportunidad, la capacidad de corregir los errores, la aptitud para aprender, cualidades todas que, reunidas en un haz, constituyen la inteligencia. La mente humana desarrolla estas formas de inteligencia en dominios nuevos, y crea otras nuevas. Éstas van a emplearse en particular en la *práxis* (actividad transformadora y productora), la *téchne* (actividad productora de artefactos), la *theoría* (conocimiento contemplativo o especulativo). La inteligencia propia de la mente humana se alza al nivel del pensamiento y de la consciencia, que también necesitan el ejercicio de la inteligencia.

Para el pensamiento (cfr. parte segunda, cap. 3, págs. 114-116), la inteligencia humana plantea interrogaciones y se plantea problemas, encuentra soluciones, inventa, es capaz de crear.

La consciencia es la emergencia más notable de la mente humana. Producto/productora de una actividad reflexiva de la mente sobre sí misma, sobre sus ideas, sobre sus pensamientos, la consciencia se confunde con esta reflexividad activa. El individuo humano puede disponer de la consciencia de sí, capacidad para considerarse como objeto sin dejar de seguir siendo sujeto. El pleno desarrollo del pensamiento comporta su propia reflexividad: la consciencia puede referirse al ser humano que reflexiona sobre sí mismo, puede referirse al conocimiento mismo, que deviene conocimiento del conocimiento.

La inteligencia, sus múltiples formas, el *ingegno,* el pensamiento, la consciencia y, como veremos, el alma, son diversas formas de una actividad polifónica de la mente. Aquí son distinguidas, pero no podrían ser separadas.

La sociedad misma es transformada, complejizada por la emergencia de la mente humana, ya que lo que la produce son las interacciones entre mentes individuales, y el lenguaje multiplica las intercomunicaciones, alimenta la complejidad de las relaciones entre individuos y las complejidades de la relación social.

Nudo gordiano donde se asocian inteligencia, pensamiento, consciencia, individuo, lenguaje, cultura, sociedad, la mente es a la vez una innovación en la evolución hominizante y una innovadora en la evolución humana. En adelante, lo que innova ya no son las reorganizaciones genéticas, sino las aptitudes de la mente[7].

[7] Incluso está a punto de hacerse capaz de controlar, manipular, modificar los genes de los que depende (cfr. la parte tercera, cap. 5, págs. 285-286).

El eros

El eros es hijo de la mente y del sexo. La mente se abre al sexo y el sexo se abre a la mente. Se invaden el uno al otro. La mente, perturbada por el sexo y perturbándolo (en la cabeza-a-cola psique-falo), se erotiza. El erotismo desborda las partes genitales, se apodera del cuerpo que deviene todo entero excitante, perturbador, apetitoso, emocionante, provocador, exaltador, y puede sublimar aquello que, fuera de la lubricidad, parece inmundo. «El erotismo es la realidad más emocionante, pero no es menos, y al mismo tiempo, la más innoble» (Georges Bataille). El eros «que nunca ha conocido ley» transgrede las reglas, las convenciones, las prohibiciones.

El eros va a proyectarse, expandirse por todas partes, incluidos los éxtasis religiosos, va a extraviarse en los fetichismos. La atracción erótica deviene fuente de complejidad humana, desencadenando encuentros improbables, entre clases, razas, enemigos y enemigas, amos y esclavos. El eros irriga mil redes subterráneas presentes e invisibles en cualquier sociedad, suscita miríadas de fantasmas que se levantan en cada mente. Opera la simbiosis entre la llamada del sexo, que procede de las profundidades de la especie, y la llamada del alma que busca adorar. Esta simbiosis tiene como nombre amor.

La apertura al mundo

La mente humana se abre al mundo. La apertura al mundo se revela por la curiosidad, la interrogación, la exploración, la búsqueda, la pasión de conocer. Se manifiesta en el modo estético por emoción, sensibilidad, fascinación ante las salidas y las puestas de sol, la luna nocturna, el rompimiento de las olas, las nubes, las montañas, los abismos, los ornatos animales, el canto de los pájaros, y estas emociones vivas llevarán a cantar, dibujar, pintar.

Incita a todos los comienzos.

La mente humana se sentiría animada por su pertenencia al mundo, por una parte, su sentimiento de extrañeza ante el mundo, por la otra, lo que corresponde a nuestro estatuto de hijos del cosmos ajenos al cosmos.

La gran evidencia: racionalidad y técnica

La racionalidad de *sapiens* y la técnica de *faber* son reconocidas comúnmente como los caracteres propios de lo humano. No obstante, ahora sabemos que el útil es muy anterior a *homo sapiens,* y que es muy

probable que sea *homo erectus* quien conquistara el fuego. Está claro, igualmente, que los animales tienen comportamientos racionales para huir del peligro, buscar alimento, reproducirse. Por otra parte, la originalidad humana se manifiesta en el desencadenamiento de mitología y magia, lo que los científicos denuncian como irracionalidad, y que, sin embargo, forma parte de la humanidad tanto como la racionalidad[8]. Esta última va a conocer, no obstante, con la filosofía, la ciencia y la técnica, un desarrollo extraordinario. Mantengamos, pues, *sapiens* y *faber*, sabiendo que vamos a añadir *demens*, *ludens* y *mythologicus*. Así pues, hay en lo humano (este término, lo repito, concierne al ser a la vez individual, social y biológico) una formidable potencialidad de racionalidad, así como una formidable potencialidad de desarrollo técnico, que van a actualizarse en el curso de la historia, y a acelerarse y ampliarse en los últimos siglos.

Desde sus orígenes, la técnica ha buscado remediar las carencias humanas. El ser humano dispone de manos hábiles, pero son débiles en fuerza de prensión y de pegada. Corre, pero a poca velocidad. No sabe volar. No dispone de la capacidad de los pájaros para captar información magnética y visual para sus desplazamientos. Por esto, la técnica realizará artificialmente para él sus ambiciones y sueños.

La técnica conoce un primer despegue explosivo en el Neolítico, después se desarrolla de forma plural, según las civilizaciones, para dominar la materia, sojuzgar las energías, domesticar el mundo vegetal y el mundo animal, hasta el despegue súbito, inaudito y formidable, a partir del siglo XVIII, primero en Europa occidental y después en todo el planeta, de técnicas dominadoras de energías cada vez más potentes (vapor, petróleo, electricidad, energía nuclear), máquinas cada vez más automatizadas, y por último una red nerviosa artificial repartida por el globo. La unión de la ciencia y la técnica ha dado poder soberano sobre la materia física, y pronto dará poder ilimitado sobre el patrimonio hereditario de los vivientes. De este modo, el ser menos probable, más desviante, más marginal de toda la evolución biológica ha ocupado el lugar central, ha impuesto su orden al planeta Tierra y dispone de un poder en adelante a la vez demiúrgico y suicida.

La evidencia velada: lo imaginario y el mito

Tan importantes como la técnica para la humanidad son la creación de un universo imaginario y el desencadenamiento fabuloso de

[8] Cfr. Definiciones, págs. 331-340.

los mitos, creencias, religiones, que los desarrollos técnicos y racionales se han mostrado muy poco aptos, en el curso de la historia y hasta el momento, para eliminar[9].

Desde la Prehistoria, la racionalidad y el mito, la técnica y la magia cooperan en las prácticas funerarias y en las de la caza. Las encontramos a la vez complementarias y antagonistas en las grandes civilizaciones. Más aún: el desarrollo técnico va a efectuarse cada vez más al servicio del sueño de dominar las tierras, los mares y el cielo.

Los mitos[10] son relatos recibidos como verdaderos y que comportan infinitas metamorfosis (como el paso de un estado humano a un estado animal, vegetal o mineral y viceversa), así como el poder y presencia de los «dobles», espíritus, dioses. Mientras que la lógica dirige el universo racional, la analogía rige el universo mitológico. La formidable omnipresencia del mito en las sociedades arcaicas ha podido hacer creer a los antropólogos simplistas de principios de siglo que los «primitivos» vivían en un mundo puramente mitológico, siendo que sus estrategias de caza y sus adquisiciones de conocimientos dan testimonio de su inteligencia y sus prácticas racionales.

Las civilizaciones antiguas han realizado grandes desarrollos técnicos con la edificación de monumentos grandiosos y notables realizaciones científicas, como en la astronomía, y también, al mismo tiempo, grandes desarrollos mitológicos en sus religiones e ideologías.

Los Modernos creyeron acceder a la era racional y positiva. Pero las religiones sobrevivieron, el mito formidable del estado nacional se desplegó en los siglos XIX y XX, subsiste una esfera mitológico/mágica en el subsuelo psíquico de los individuos, subsisten más o menos vivas las creencias en los espíritus, fantasmas, maleficios, se han expandido nuevas formas de mitología a través de las películas y las «stars»[11]. Por último y sobre todo, el mito se ha introducido en el pensamiento racional en el momento en que éste creía haberlo expulsado: la idea misma de Razón se convirtió en un mito cuando un formidable animismo le dio vida y poder para hacer de ella una entidad omnisciente y providen-

---

[9] Como he indicado en numerosas obras, entre ellas *L'Homme et la Mort; Le Cinéma ou l'Homme imaginaire,* París, Ed. du Minuit, 1956, nueva ed., 1978; *Le Paradigme perdu; El Método* 3 y 4. Hay trad. española, véase la Bibliografía, págs. 341-342.

[10] Sobre el mito, cfr. *El Método* 3, págs. 173-177.

[11] Cfr. mis estudios sobre las mitologías modernas, en particular *Le Cinéma ou l'Homme imaginaire; Les Stars,* París, Éd. du Seuil, 1957, nueva ed., 1972; *L'Esprit du temps,* París, Grasset, 1962 y 1976, nueva ed., París, LGF, col. «Biblio-Essais», 1983. Hay trad. española, véase la Bibliografía, págs. 341-342.

cial. El mito que se infiltra en la idea abstracta la hace viviente, la diviniza desde el interior. Las ideologías recogen el núcleo viviente del mito e incluso en ocasiones, como fue el caso del marxismo, de la religión de salvación.

De hecho, en toda civilización hay a la vez oposición y asociación de dos pensamientos; la presencia de uno es recesiva en el otro; se infiltran el uno en el otro.

El mito nace de algo muy profundo en la mente humana. Es avivado por el misterio de la existencia y el abismo de la muerte.

Magia, rito y sacrificio

La magia es una actividad operatoria que actúa en el universo empírico a partir del universo simbólico (poseer el nombre, poseer las palabras rectoras, es actuar sobre lo que nombran), a partir del universo analógico (pinchar una imagen o una figura con una aguja para dañar al individuo que ésta representa), a partir de la solicitación de espíritus, demonios o dioses para salvar, defender, golpear[12].

La universalidad de la magia no se limita a las civilizaciones arcaicas: persiste de forma atrofiada en el mundo contemporáneo (maleficios, acción a distancia) e incluso conoce resurgimientos.

El ritual se sume muy profundo en la vida animal: paradas de seducción, ritos de cortejo, ritos de comunicación, de pacificación, de sumisión. También nosotros practicamos ritos de comunicación social, gestos o palabras de pacificación, apretón de manos, *abrazos,* fórmulas de cortesía, de respeto, ritos de acogida a los parientes, al amigo, al extranjero, ritos de cortejo amoroso, ritos de comportamiento (ritos domésticos del alba), ritos de exorcismo de la angustia, hábitos que se perpetúan como ritos.

Pero los ritos específicamente humanos están unidos[13] a la magia, al mito, a la religión, y, en profundidad, a lo sagrado y a la muerte (cfr. pág. 51).

Los ritos sagrados constituyen secuencias rígidas de operaciones verbales o gestuales que ponen al practicante en un estado suplente. Las conductas miméticas, los gestos simbólicos, las palabras sacramentales efectúan la inserción en un Orden transcendente. Los ritos de paso o de

---

[12] Sobre la magia, cfr. *El Método* 3, págs. 178-181, y *Le Paradigme perdu,* págs. 109-114.

[13] Sobre el rito, cfr. *L'Homme et la Mort,* págs. 110-112, 129-133, 155-158, 217-219; *Le Vif du sujet,* págs. 331-333; *Le Paradigme perdu,* págs. 111-117, 157-160, 180-187.

iniciación miman una muerte y un nacimiento simbólicos. El rito religioso opera la comunicación con lo divino, por la inmersión en las aguas madres (bautismo), absorción de la sustancia divina (eucaristía).

Existe una pluralidad de ritos, pero todos establecen una puesta en resonancia, una armonización entre el individuo que los realiza y la esfera en la que efectúa su integración ritual.

El rito opera así una integración comunitaria, religiosa y cósmica. Nuestra época redescubre lo que Neher[14] llamó la vocación ritualista del hombre.

Detectado desde el paleolítico, el sacrificio es lo más arcaico, lo más expandido, lo más enraizado, lo más revelador de los comportamientos mágico-rituales de *homo sapiens-demens* (cfr. la parte segunda, caps. 4 y 5).

El sacrificio es la inmolación de un ser viviente, animal o humano, que puede ser incluso el hijo más querido (Isaac, Ifigenia). Incluso recientemente hubo sacrificio de niños en Chile después de un temblor de tierra. Los sacrificios de los animales se hacen con los más bellos de la manada.

Entre los sacrificios humanos, el sacrificio del inocente debe aportar la purificación de los pecados, y el sacrificio del culpable debe aportar la eliminación del mal por la eliminación de lo maléfico. Igualmente, el sacrificio del desviante debe eliminar la fuente de la perversión. Por último, el sacrificio propio debe salvar a los otros.

En el sacrificio hay un nudo de significaciones:

— la respuesta a la angustia, a la incertidumbre por una ofrenda a los dioses;

— la obediencia a las exigencias terribles de estos mismos dioses;

— la puesta en funcionamiento del principio de reciprocidad (se ofrece un holocausto para obtener a cambio benevolencia o ayuda);

— la explotación mágica de la fuerza regeneradora de la muerte (que aporta un nuevo nacimiento y fecundidad);

— la transferencia purificadora del mal en una víctima expiatoria;

— la canalización de la violencia[15];

— el refuerzo de la comunidad.

---

[14] A. Neher, *Moïse et la Vocation juive,* París, Éd. du Seuil, 1969: «Con los Berdiaeff y los Saint-Exupéry, se ha redescubierto en nuestra época una vocación ritualista y cósmica del hombre.»

[15] Cfr. R. Girard, *La Violence et le Sacré,* París, Grasset, 1972.

La noosfera[16]

Toda sociedad humana engendra su noosfera, esfera de las cosas de la mente, saberes, creencias, mitos, leyendas, ideas, en la que los seres nacidos de la mente, genios, dioses, ideas-fuerza, han tomado vida a partir de la creencia y de la fe.

La noosfera, medio conductor y mensajero de la mente humana, nos comunica con el mundo al tiempo que forma una pantalla entre nosotros y el mundo. Abre la cultura al mundo al mismo tiempo que la encierra en su nubarrón. Extremadamente diversa de una sociedad a otra, envuelve a todas las sociedades.

La noosfera es un desdoblamiento transformador y transfigurador de lo real que se sobreimprime sobre lo real, parece confundirse con él.

La noosfera envuelve a los humanos, al tiempo que forma parte de ellos. Sin ella, no podría realizarse nada de lo que es humano. Al tiempo que depende de las mentes humanas y de una cultura, emerge de forma autónoma en y por esta dependencia.

Con sus saberes, sus mitos, sus creencias, sus ideas, la noosfera participa de forma recursiva en el bucle autoorganizador de la sociedad y del individuo. No se trata de una emanación de humo, sino de un hervidero de potencias mentales.

Las entidades de la noosfera se reproducen en las mentes *vía* la educación, se propagan *vía* el proselitismo[17]. Los genios, dioses, ideas-fuerza mantienen con los humanos relaciones que pueden ser de simbiosis, de parasitismo, de explotación mutua. Los dioses y, en nuestras sociedades, las ideas pueden disponer de un poder formidable.

Los dioses, los mitos, las ideas se autotranscienden a partir de la formidable energía psíquica que sacan de nuestros deseos y de nuestros temores. Entonces pueden disponer de nuestras vidas o incitarnos al asesinato. No son sólo los humanos quienes se hacen la guerra por la mediación de dioses y religiones, son también dioses y religiones los que se hacen la guerra por la mediación de los humanos.

Dioses, mitos, ideas pueden literalmente poseer a sus fieles, como en la macumba cuando los *orixas* toman posesión de su cuerpo y ha-

[16] El tema de la noosfera es desarrollado en *El Método* 4, págs. 109 y ss.
[17] Cfr. *El Método* 4, págs. 113-114.

blan por su boca. De hecho, la relación con las entidades de la noosfera es de posesión recíproca: pedimos a los dioses ayuda y protección a cambio de nuestra adoración; pedimos a nuestras ideas seguridad y salvación cuando se convierten en mitos.

Los dioses son emergencias del pensamiento mitológico. Las ideas se forman a partir del pensamiento racional, pero sólo adquieren vida verdaderamente cuando, de forma clandestina (invisible para el racionalista), resultan dotadas de virtudes providenciales, y de hecho pueden ser deificadas; pueden suscitar una religión de salvación, como fue el caso del marxismo. A partir de ahí adquieren un poder mayor que los hechos a los cuales parecen conformarse. «Los hechos son tozudos», decía el ideólogo Lenin, cuyas ideas, todavía más tozudas que los hechos, trituraron los hechos que se le resistían. El siglo XX ha mostrado que las ideas tienen potencialidades exterminadoras que igualan a las de los dioses más crueles.

La humanidad y la inhumanidad de la muerte

Es en la muerte donde se encuentra la mayor ruptura entre la mente humana y el mundo biológico. Es en la muerte donde se encuentran, chocan, se unen la mente, la consciencia, la racionalidad, el mito.

Los animales huyen de la muerte y en cierta manera tienen horror de ella, algunos experimentan el dolor por la muerte de sus allegados. Tienen estrategias para evitar la muerte cuando aparece la amenaza de ésta, algunos sienten sin duda su inminencia, y van a encubrirse para morir, en ocasiones, como los elefantes, en cuasi cementerios. Pero no conocen los ritos funerarios y no pueden considerar la idea de la muerte.

La muerte humana comporta una consciencia de la muerte como agujero negro donde se aniquila el individuo. Comporta al mismo tiempo un rechazo de esta aniquilación que se expresa desde la prehistoria por los mitos y ritos de la supervivencia del doble (fantasma) o los del renacimiento de un ser nuevo[18].

Las sepulturas neandertales y las de la Prehistoria de *sapiens* parecen negar la muerte, puesto que el muerto va acompañado por sus armas y alimento, y, en ciertas tumbas, está dispuesto en posición fetal, como si tuviera que renacer. No obstante, los ritos arcaicos de la muerte testimonian perturbaciones psíquicas que están condenadas por el horror

[18] Cfr. *L'Homme et la Mort*, págs. 123-184.

de la descomposición del cadáver[19]; de ahí los diversos modos de esquivar esta descomposición (cremación, endocanibalismo), inhibirla (embalsamamiento), disimularla (enterramiento), alejarla (cuerpo transportado lejos, huida de los vivos). Una gran parte de las prácticas funerarias tiende a proteger a los vivientes del contagio de la muerte, y el período de duelo, que corresponde a la duración de la descomposición del cadáver, tiende originalmente a aislar a la familia del muerto del resto de la sociedad.

La actitud humana respecto de la muerte supone a la vez la consciencia racional, un traumatismo mental surgido de esta consciencia y el surgimiento de los mitos de una vida más allá de la muerte para apaciguar el traumatismo. Es la consciencia realista de la muerte lo que suscita el mito: provoca semejante horror que se niega, se desvía y se supera en mitos en los que el individuo bien sea sobrevive como espectro o *doble*[20], bien sea renace como humano o animal. El rechazo de la muerte alimenta los mitos arcaicos de la supervivencia y el renacimiento, y después las concepciones históricas de la resurrección (religión de salvación). La formidable brecha que abre, en el interior de sí misma, la consciencia de la muerte ha hecho surgir las más grandiosas mitologías que la ocultan, pero sin hacerla desaparecer.

Esta coyuntura extraordinaria, en la que la muerte es reconocida como aniquilación y al mismo tiempo es negada, manifiesta, repitámoslo, la copresencia paradójica de la consciencia de la muerte, del traumatismo de la muerte, de la afirmación de la vida después de la muerte: «la violencia del traumatismo provocada por lo que niega la individualidad desencadena una afirmación no menos potente de la individualidad más allá de la muerte», escribimos nosotros; de este modo, «la inmortalidad no supone el desconocimiento de la realidad biológica de la muerte, sino su reconocimiento, no la ceguera ante la muerte, sino la lucidez ante la muerte»[21].

La muerte como idea de la aniquilación de sí mismo introduce la contradicción, la desolación y el horror en el corazón del sujeto[22], ser egocéntrico que es todo para sí mismo, pero que se sabe al mismo tiempo un ser para la muerte, es decir abocado a la nada; esta contradicción

---

[19] *L'Homme et la Mort*, pág. 36.

[20] La vida primaria —unicelular, célula— utiliza el desdoblamiento y de este modo lucha contra la muerte. ¿No tiene el tema universal del doble esta fuente lejana?

[21] *L'Homme et la Mort*, pág. 43.

[22] *El Método* 2, pág. 342.

entre el todo y la nada se convierte en la fuente más profunda de la angustia humana: «cada cual lleva, con su muerte minúscula, un cataclismo de fin del mundo»[23]. Pero esta contradicción se convierte al mismo tiempo en la fuente más profunda de la mitología humana y va a suscitar los exorcismos mágicos, religiosos, filosóficos contra la muerte. Ritos, funerales, enterramientos, cremaciones, embalsamamientos, cultos, tumbas, plegarias, religiones, salvación, infiernos, paraíso van a marcar las culturas y los individuos[24]. Nos revelan a la vez el traumatismo profundo y la marca en adelante capital de la muerte en la vida humana.

Los griegos llamaban «mortales» a los humanos. La mortalidad creó su contrario mitológico: la inmortalidad. Reservada en un primer momento a los dioses, fue concedida a los humanos bajo ciertas condiciones y, en las sociedades históricas, los mitos y religiones de salvación han permitido que sus fieles accedan a ella.

Aquí se expresa plenamente de forma paradójica el complejo de continuidad y ruptura con nuestros enraizamientos. Pues la muerte es nuestro destino cósmico, físico, biológico, animal. Y al mismo tiempo es nuestra ruptura psicológica, mitológica y metafísica radical con este destino.

La consciencia de la muerte no se limita al momento y al evento de la muerte. Hace presente a la muerte en la vida. Como reveló el estudio de Sylvia Anthony[25], el niño accede a la edad de seis-ocho años a una consciencia plena de la muerte, concebida no sólo como desaparición, sino como destrucción de la individualidad. La consciencia de la muerte le acompañará en adelante.

Numerosísimos sueños de muerte o de espectros parecen traducir una obsesión de la muerte en los arcaicos. La obsesión de la muerte conduce en muchas civilizaciones a consagrar los ahorros de toda una vida a la construcción de la casa mortuoria.

La muerte trabaja la mente humana. La certidumbre de la muerte unida a la incertidumbre de su hora es una fuente de angustia para toda la vida. El encuentro entre la consciencia de sí y la consciencia del

---

[23] *El Método* 2, pág. 324.

[24] *El Método* 2, pág. 342.

[25] S. Anthony, *The Child Discovery of Death. A Study of Child Psychology*, Londres, Kegan Paul and Co., 1940.

tiempo determina la consciencia de vivir en el tiempo y de deber experimentar la muerte. Esta consciencia implica a los seres amados. La idea de la muerte de los amados y las amadas aumenta la angustia y su llegada aporta además un dolor insondable.

El trabajo de la muerte sobre la mente humana la empuja a preguntarse por los misterios de su existencia, su destino, la vida, el mundo. Y, mientras que ante la muerte se abre al infinito y el misterio, ante la Naturaleza la mente se abre al mundo. Esta apertura potencial al mundo, «grandeza de la humanidad» dice Adolphe Portmann, también constituye su problema, su tormento, su destino.

El más allá de las raíces

Por la muerte participamos en la tragedia cósmica, por el nacimiento participamos en la aventura biológica, por la existencia participamos en el destino humano. El ser más rutinario, la vida más banal participan de esta tragedia, esta aventura, este destino.

En el seno de la existencia, somos sujetos humanos cuya mente no solamente ha desarrollado la inteligencia, sino que ha engendrado en sí la consciencia y el pensamiento.

Somos hijos del cosmos, pero por el hecho de nuestra humanidad misma, de nuestra cultura, de nuestra mente, de nuestra consciencia, de nuestra alma, hemos devenido ajenos a este cosmos del que hemos surgido y que sin embargo sigue siendo secretamente íntimo para nosotros. Nuestro pensamiento, nuestra consciencia, que nos hacen conocer este mundo físico nos alejan de él otro tanto. El hecho mismo de considerar de forma objetiva el universo nos separa de él y puede que, para conocer el universo, sea preciso que un monstruo cerebral y mental, llamado *homo,* se haya distanciado suficientemente sin, no obstante, separarse de él.

Somos hijos del mundo viviente y animal, y todas nuestras mitologías han sentido el parentesco y el primazgo con los otros vivientes. Los humanos a menudo han venerado dioses animales, los niños encuentran totalmente natural que los animales de las fábulas, los cuentos y los dibujos animados hablen y estén dotados de sentimientos humanos. Pero nuestra identidad animal ha sido enmascarada durante mucho tiempo por la civilización occidental, cuyos progresos han sido pagados con una terrible regresión de consciencia, que llega incluso a considerar

a los animales como máquinas y, peor aún, como objetos manipulables a voluntad... Hemos sojuzgado la naturaleza vegetal y animal, hemos soñado en convertirnos en los dueños y poseedores de la Tierra, incluso en los conquistadores del cosmos, y apenas acabamos de descubrir nuestro vínculo matricial con la biosfera, sin la que no podríamos vivir, y debemos reconocer nuestra muy física y muy biológica identidad terrena. Sólo ahora volvemos a tomar consciencia de nuestra identidad viviente.

El ser humano es plenamente físico y plenamente metafísico, plenamente biológico y plenamente metabiológico.

Estamos doblemente enraizados a la vez en el cosmos físico y en la esfera viviente; en la aventura humana continuamos la dialógica entre orden, desorden, interacciones, organización. Somos productos/productores de una auto-eco-re-organización viviente de donde ha emergido y se ha desarrollado la trinidad humana en la que somos, en tanto que individuos, productos y productores.

A la manera de un punto del holograma, llevamos en el seno de nuestra singularidad no sólo toda la humanidad, toda la vida, sino casi todo el cosmos, incluido su misterio que yace en el fondo de nuestros seres.

Formamos parte del destino cósmico, pero somos marginales en él, como hemos visto. Al igual que nuestra materia física es marginal en el cosmos (de 2 a 5 por 100, estando constituido el resto por una materia negra y una energía negra todavía desconocidas en estos momentos), al igual que la vida terrestre es extremadamente marginal en el cosmos material, nosotros somos marginales en la vida. El humano ha aparecido marginalmente en el mundo animal y su desarrollo lo ha marginalizado más. Somos los únicos en la tierra, entre los vivientes conocidos, que disponemos de un aparato cerebral hipercomplejo, los únicos que disponemos de un lenguaje de doble articulación para comunicarse de individuo a individuo, los únicos que disponemos de consciencia...

Abrirnos al cosmos, es situarnos en la aventura desconocida en la que quizá somos a la vez exploradores y desviantes. Abrirnos a la vida es también abrirnos a nuestras vidas. Las ciencias del hombre han suprimido toda significación a estos términos: ser joven, viejo, mujer, hombre, nacer, existir, tener parientes, morir; estas palabras no remiten sino a categorías socioculturales. Sólo retoman sentido viviente cuando las concebimos en nuestra vida privada. La antropología que vuelve a enviar la vida a la vida privada es una antropología privada de vida.

Contenemos en nosotros, como un microcosmo, el universo y la vida. Pero no somos seres que se pueda conocer y comprender únicamente a partir de la cosmología, la física, la biología. Contenemos en nosotros la cultura en su universalidad humana y sus caracteres singulares. Somos los creadores y las criaturas de la esfera de la mente y de la consciencia. Somos los creadores y las criaturas de los reinos del mito, la razón, la técnica, la magia.

Estamos enraizados en nuestro universo y nuestra vida, pero nos hemos desarrollado más allá. Es en este más allá donde se opera el despliegue de la humanidad y la inhumanidad de la humanidad.

Capítulo 3

La trinidad humana

La humanidad emerge de una pluralidad y de un ajuste de trinidades:
— la trinidad individuo-sociedad-especie;
— la trinidad cerebro-cultura-mente;
— la trinidad razón-afectividad-pulsión, en sí misma expresión y emergencia de la triunicidad del cerebro humano que contiene en sí las herencias reptileana y mamífera.

Individuo/sociedad/especie

El desarrollo extraordinario de la individualidad humana, depositaria del pensamiento, la consciencia, la reflexión, curiosa ante el mundo físico y lo desconocido metafísico, no debe llevarnos a reducir lo humano a la sola individualidad.

Niels Bohr[1] encontraba en la relación individuo-especie cierta analogía con la relación corpúsculo-onda. En microfísica, la partícula aparece, según el tipo de observación, bien sea como una unidad aislable distinta, el corpúsculo, bien sea como un *continuum* inmaterial, la onda. Igualmente, el individuo aparece como el aspecto discontinuo material y la especie como el aspecto continuo inmaterial de una misma realidad. Cuando nos aparece uno, desaparece la otra, y viceversa. Podría-

[1] N. Bohr, *Física atómica y conocimiento humano,* Madrid, Aguilar, 1964.

mos ampliar esta idea a la relación individuo-sociedad. Cuando dirigimos una mirada psicológica, el individuo aparece en su autonomía y sus caracteres distintos, y en el límite, la sociedad desaparece, pero cuando dirigimos una mirada sociológica, el individuo se desvanece, o como máximo no es sino un ejecutante zombi del determinismo social. En este libro movilizamos conjuntamente las tres miradas que nos permiten poner de relieve la trinidad individuo-sociedad-especie, de tal manera que ni la realidad del individuo, ni la realidad de la sociedad, ni la realidad de nuestra especie biológica se expulsen unas a otras.

Lo humano se define en primer lugar como trinidad individuo-sociedad-especie: el individuo es un término de esta trinidad.

Cada uno de estos términos contiene a los otros. No sólo los individuos están en la especie, la especie está en los individuos; no sólo los individuos están en la sociedad, la sociedad está en el interior de los individuos imprimiéndoles su cultura desde su nacimiento.

Los individuos son producto del proceso reproductor de la especie humana, pero este proceso debe, a su vez, ser producido por individuos.

Las interacciones entre individuos producen la sociedad, y ésta, que retroactúa por su cultura sobre los individuos, les permite devenir propiamente humanos. De este modo, la especie produce los individuos que producen la especie, los individuos producen la sociedad que produce los individuos; especie, sociedad, individuos se entreproducen; cada uno de estos términos genera y regenera al otro.

La sociedad vive para el individuo, el cual vive para la sociedad, la sociedad y el individuo viven para la especie, que vive para el individuo y la sociedad. Cada uno de estos términos es a la vez medio y fin: es la cultura y la sociedad las que permiten la realización de los individuos y son las interacciones entre individuos las que permiten la perpetuación de la cultura y la autoorganización de la sociedad.

La relación entre estos tres términos es al mismo tiempo dialógica: lo que significa que su complementariedad puede devenir antagonista. De este modo, la sociedad reprime, inhibe al individuo y el individuo aspira a emanciparse del yugo social. La especie posee a los individuos constriñéndoles a servir a sus finalidades reproductoras y a dedicarse a su progenie, pero el individuo humano puede escapar a la reproducción al tiempo que satisface su pulsión sexual, y sacrificar su progenie a su egoísmo.

Individuo, sociedad, especie son de este modo antagonistas al tiempo que complementarios. Imbricados el uno en la otra, no están

verdaderamente integrados el uno en la otra; hay una hiancia de muerte entre el individuo efímero y la especie permanente, hay antagonismo del egocentrismo y del sociocentrismo. Cada uno de los términos de esta trinidad es irreductible aunque dependa de los otros. Esto constituye la base de la complejidad humana.

Los tres términos son los medios y los fines el uno del otro. Ésta es la razón de que el individuo sea a la vez el fin de la especie y el fin de la sociedad, al tiempo que es un medio para una y para la otra. No obstante, las finalidades del individuo humano no se reducen ni al vivir para la especie, ni al vivir para la sociedad. El individuo aspira a vivir plenamente su vida. Las finalidades individuales se han desarrollado en el curso de la historia: la felicidad, el amor, el bienestar, la acción, la contemplación, el conocimiento, el poder, la aventura...

La inseparabilidad

Las instancias ligadas como una trinidad son inseparables. El individuo humano, en su autonomía misma, es a la vez 100 por 100 biológico y 100 por 100 cultural. Experimenta la autoridad del Superyo social, la *impronta* y la norma de una cultura; vive sin cesar en la dialógica puesta de relieve por Freud entre el Superyo, el Ello pulsional y el Yo. El individuo está en el nudo de las interferencias del orden biológico de la pulsión y el orden social de la cultura; es el punto del holograma que contiene el todo (de la especie, de su sociedad) al tiempo que es irreductiblemente singular. Vive el destino social que vamos a examinar en los capítulos 1 y 2 de la parte tercera, y soporta el destino histórico que vamos a examinar en el capítulo 3 de la parte tercera. En todo comportamiento humano, en toda actividad mental, en toda parcela de *praxis,* hay una componente genética, una componente cerebral, una componente mental, una componente subjetiva, una componente cultural, una componente social.

¿Cómo no se ve que lo que es más biológico —el nacimiento, el sexo, la muerte— es al mismo tiempo lo que más embebido está de símbolos y de cultura? Nacer, morir, casarse son también actos fundamentalmente religiosos y cívicos. Nuestras actividades biológicas más elementales, comer, beber, dormir, defecar, aparearse están estrechamente unidas a normas, prohibiciones, valores, símbolos, mitos, ritos, prescripciones, tabúes, es decir a lo que hay de más específicamente cultural. Nuestras actividades más mentales (reflexionar, meditar) están ligadas al

cerebro, y las más estéticas (cantar, bailar) están ligadas al cuerpo. Este cerebro por el que pensamos, la boca por la que hablamos, la mano con la que escribimos son totalmente biológicas siendo totalmente culturales.

Las enfermedades corporales no son sólo corporales. Las enfermedades psíquicas no son sólo psíquicas. Todas ellas tienen las tres entradas: la entrada somática, que tratan los médicos con medicamentos e intervenciones quirúrgicas; la entrada psíquica, que tratan brujos y chamanes, después confesores y gurús, y hoy psicoterapeutas y psicoanalistas; la entrada ecológica y/o social, donde penetran las perturbaciones del medio, urbano por ejemplo, que debería tratar una política de civilización. Se puede cuidar por una de estas entradas, llegar a lo psíquico por la química, llegar a lo bioquímico por lo psíquico, y en ocasiones llegar a uno y otro cambiando las condiciones de vida. La conversión histérica, tan frecuente, indica que podemos inconscientemente fijar y exhibir un mal del alma en un órgano del cuerpo. El debilitamiento inmunológico puede proceder de un duelo o de una tristeza. Una voluntad feroz o una intervención aparentemente mágica pueden traer la curación de un cáncer.

Como se verá más adelante, la sociedad arcaica se organiza a partir del parentesco, es decir de las prescripciones y prohibiciones que conciernen a la sexualidad, y las primeras estratificaciones sociales están constituidas por bioclases (hombres/mujeres, niños/adultos/viejos); debe ser considerada pues como una autoorganización sociobiológica. En las sociedades históricas[2], la familia es a la vez reproductora biológica, placenta cultural y unidad sociológica de base.

Tanto importa distinguir y diferenciar, incluso en ocasiones oponer naturaleza/cultura, alma/cuerpo, cuanto las disyunciones entre estos términos testimonian el estado de ceguera de un mundo de conocimiento compartimentado.

Al mismo tiempo, debemos considerar una trinidad mental que interfiere con la trinidad cerebro/mente/cultura: se deriva de la concepción del cerebro triúnico[3] de MacLean. El cerebro humano integra en sí: *a)* el paleocéfalo, heredero del cerebro reptileano, fuente de la agresividad, de la astucia, de las pulsiones primarias; *b)* el mesocéfalo,

---

[2] Sociedad histórica, cfr. Definiciones, págs. 331-340.

[3] P. D. MacLean, «The triune brain», en F. Q. Smith (dir.), *The Neurosciences*, Nueva York, Rockefeller University Press, «Second Study Program», 1970. Cfr. igualmente *El Método* 3, pág. 103.

heredero del cerebro de los antiguos mamíferos, donde el hipocampo une el desarrollo de la afectividad y el de la memoria a largo plazo; *c)* el córtex, que, muy modesto en peces y reptiles, se hipertrofia en los mamíferos hasta envolver todas las estructuras del encéfalo y formar los dos hemisferios cerebrales. Además, el ser humano es el único que posee un neocórtex con un desarrollo extraordinario que, «madre de la invención y padre de la abstracción» (MacLean), es la sede de las aptitudes analíticas, lógicas, estratégicas que la cultura permite actualizar plenamente. De este modo, se nos muestra otra cara de la relación compleja animalidad/humanidad, que integra la animalidad (mamífera y reptiliana) en la humanidad y la humanidad en la animalidad. (Como veremos más adelante, esto nos conduce a asociar estrechamente la inteligencia y la afectividad, lo que indican de manera en lo sucesivo incontestable los trabajos de Humberto Maturana, Antonio Damasio y Jean-Didier Vincent)[4]. También aquí esta conjunción sólo puede ser concebida y comprendida por la utilización de la dialógica y del bucle[5]: las relaciones entre las tres instancias no sólo son complementarias, sino también antagonistas, comportando los conflictos bien conocidos entre la pulsión, el corazón y la razón; la relación triúnica no obedece a una jerarquía razón/afectividad/pulsión (sólo muy excepcionalmente tiene el mando la razón), sino que se efectúa según una combinatoria inestable y rotativa en la que en ocasiones la pulsión asesina puede utilizar la racionalidad técnica y estratégica para sus propios fines.

De este modo, los caracteres biológicos y culturales no están ni yuxtapuestos ni superpuestos. Son los términos de un proceso en bucle recomenzado y regenerado sin cesar.

La soldadura epistemológica

Pero entonces, ¿cómo concebir el bucle recursivo entre lo biológico y lo cultural, siendo que los conceptos de la biología reduccionista no pueden aplicarse a lo que es propiamente humano en lo humano, y que los conceptos de la antropología, de la sociología, de la psicología humana no pueden aplicarse a la organización biológica?

---

[4] A. R. Damasio, *El error de Descartes,* Barcelona, Crítica, 1996. J.-D. Vincent, *Biología de las pasiones,* Barcelona, Anagrama, 1988. H. Maturana, «The biology of language: the epistemology of reality», en D. Rieber (dir.), *The Biology and Psychology of Language,* Nueva York, Plenum Press, 1978.

[5] Sobre las nociones de dialógica y de bucle, cfr. Definiciones, págs. 331-340.

Algunos han buscado un código que permita traducir los conceptos del lenguaje biológico al lenguaje antropológico y viceversa. Otros han partido a la búsqueda del estrecho pasaje del noroeste que permita que se comuniquen los dos continentes, sin pensar que los dos continentes estén contenidos el uno en el otro...

No hay comunicación posible entre una biología privada de los conceptos de autoorganización, de existencia individual, de inteligencia, y una antropología sin vida, en la que la noción de hombre se ha desintegrado en disciplinas disjuntas.

De hecho, la conexión sería fácil si las ciencias biológicas y las ciencias humanas realizaran su reagrupación, reconocieran su complejidad y concibieran la autoorganización (o más bien la auto-eco-re-organización)[6]. En lo sucesivo, el paso de la biología a la antropología podría efectuarse mediante el paso de una complejidad a otra. Eso es lo que intenté en otro lugar[7].

[6] Cfr. *Le Paradigme perdu,* págs. 29-33; *El Método* 2, págs. 137-170; *Sociologie,* «La société, un système auto-éco-organisateur», págs. 73-94. Hay trad. española, véase la Bibliografía, págs. 341-342.

[7] *Le Paradigme perdu.*

Capítulo 4

Lo uno múltiple

> Aunque el Logos sea común a todos, la mayor parte de los hombres viven como si cada uno tuviera en propiedad una sabiduría particular.
>
> Heráclito

I. La diversidad infinita

Qué fabulosa e innumerable diversidad biológica sobre el planeta Tierra: bacterias, virus, vegetales, animales y, cuanto más complejas son las especies animales, más se diversifican sus individuos, llevando cada uno rasgos anatómicos, fisiológicos, afectivos, psicológicos singulares.

Qué fabulosa e innumerable la diversidad humana sobre el planeta Tierra. Las razas son diversas y los mestizajes son múltiples. Como nos revelan los mapas geográficos multicolores, las naciones son cada vez más numerosas, y las etnias todavía son más numerosas y diversas que las naciones. Las lenguas han florecido por millares, con la infinita diversidad de gramáticas, sintaxis, vocabularios, sonoridades que las diferencian. Si actualmente mueren miríadas de pequeñas lenguas, es porque son asfixiadas por las grandes, pero por todas partes aparecen nuevos argots, lenguas francas, jerigonzas.

Las culturas son esencialmente diferentes unas de otras por las concepciones del mundo, los mitos, los ritos sagrados y profanos, entre

ellos los ritos de cortesía, las prácticas, los tabúes, la gastronomía, los cantos, las artes, las leyendas, las creencias, el diagnóstico y el remedio a las enfermedades (chamanes, brujos, sanadores, médicos), así como por lo que los historiadores han llamado durante mucho tiempo las sensibilidades, tan diferentes de una sociedad a otra, de una época a otra.

También lo son por las mitologías (supervivencia, renacimiento, resurrección) y los ritos de la muerte (cremación, enterramientos, momificación). Los dioses son diferentes; la historia nos muestra que el mismo Dios monoteísta se ha vuelto diferente y enemigo de sí mismo según le hable a los rabinos, a los imanes, a los curas y a los pastores.

Las técnicas pueden emigrar de una cultura a otra, como fue el caso de la rueda, la yunta, la brújula, la imprenta. Lo mismo ocurre con ciertas creencias religiosas, después ideas laicas que, nacidas en una cultura singular, han podido universalizarse. Pero en cada cultura hay un capital específico de creencias, ideas, valores, mitos que unen particularmente una comunidad con sus ancestros, sus tradiciones, sus muertos.

Las sociedades son extremadamente diversas. La infinita variedad de las sociedades arcaicas de cazadores-recolectores recubrió el planeta. Hoy día subsisten tribus, sociedades cuasi feudales, imperios, minúsculas ciudades-Estado, mientras que las naciones se multiplican. La función en el seno de una sociedad, las especializaciones en el trabajo y la utilización de las técnicas determinan innumerables diversificaciones corporales y gestuales, entre, por ejemplo, guerreros, campesinos y artesanos. La estructuración en castas y clases determina tipos humanos particulares. Ricos y pobres, dominantes y dominados, privilegiados y proletarios tienen ideas, concepciones, comportamientos que los hacen extraños entre sí, como si no pertenecieran a la misma especie.

Los seres humanos se diferencian por la morfología, el rostro, la talla, la musculatura, la complexión ósea. De este modo coexisten sobre el planeta pequeños, delgados, obesos, de nariz aguileña, chatos, jorobados, de ojos azules, grises, verdes, marrones, negros, de bocas grandes y de labios finos. El tamaño de los senos de unas, la longitud del sexo de los otros son de dimensiones variables. Hay grandes diversidades somáticas según la herencia genética y la herencia étnica, la alimentación recibida en la infancia, las prescripciones y tabúes alimentarios, la idiosincrasia de cada cual. Las condiciones climáticas modifican la fisiología; de este modo, los bolivianos del altiplano (4.000 metros) tienen un metabolismo que les permite oxigenar la sangre de una forma desconocida para las otras poblaciones.

Incluso en el seno de pequeñas etnias aisladas, genéticamente cerradas sobre sí mismas durante siglos, como sigue ocurriendo en la

Amazonia y en Papúa-Nueva Guinea, los individuos son tan diferentes como en un suburbio urbano. De hecho, cada humano lleva en sí una combinación singular de las dos series de cromosomas parentales, la cual puede comportar mutaciones genéticas que van a singularizarlo otro tanto. Desde la Prehistoria, el principio de exogamia y la prohibición del incesto favorecen las mezclas genéticas, es decir, la diversificación de los individuos. Además, desde el inicio de los tiempos históricos, las guerras, pillajes, razias, violaciones, raptos de mujeres, abusos cometidos con los esclavos, apareamientos salvajes, adulterios y amores clandestinos han favorecido las diversificaciones genéticas.

La infancia y la adolescencia constituyen un periodo muy largo de plasticidad, desconocida en los otros vivientes. En estas condiciones, la influencia de las condiciones exteriores, que comienza desde la embriogénesis, va a acentuarse, y diversificará a los individuos otro tanto. El desarrollo de cada cual será sensible a los eventos, accidentes, traumatismos vividos en el curso de los periodos infantiles y juveniles. A una misma crisis, los adolescentes podrán responder de forma muy diferente, unos superándola y fortaleciéndose por ella, los otros experimentando el peso neurótico que les agobiará toda su vida.

Las diversidades psicológicas son todavía más asombrosas que las físicas. Personalidades, caracteres, temperamentos, sensibilidades, humores son de una variedad innumerable. Los principios de inteligibilidad, los sistemas de ideas son extremadamente diversos de cultura a cultura e incluso en el seno de una misma cultura. Según las culturas, según los individuos, los repartos y combinaciones entre el pensamiento racional-empírico-técnico y el pensamiento simbólico-analógico-mágico están extremadamente diversificadas, a lo que se añade la diversidad de las formas de inteligencia, de comprehensión e incomprensión, así como la diversidad entre los modos de pensamiento lógicos, analógicos, intuitivos. La fabulosa diversidad de las teorías o filosofías se añade a la fabulosa diversidad de las cosmogonías y de las visiones del mundo.

Por último, la consciencia es en sí misma múltiple, cambiante según las formas de pensamiento, las condiciones culturales, provocando múltiples posibilidades de falsa consciencia y de regresión intelectual de las cuales algunas van unidas a su progresión misma (de este modo, el desencanto moderno conduce a un nihilismo que en sí mismo suscita como respuesta la vuelta a la religión de los Antiguos). Las consciencias son ecologizadas, sociologizadas, historizadas de formas diversas.

II. La unidad genérica

Aunque la diversidad humana es visible, la unidad humana ha devenido hoy invisible para las mentes que no conocen más que troceando, separando, catalogando, compartimentando. O también, lo que aparece a las mentes abstractas es una unidad abstracta que oculta las diferencias.

Hay que concebir la unidad múltiple, *unitas multiplex*.

De este modo, la diversidad está inscrita en la unidad de la vida. Ésta, a partir de un primer ser celular, se ha diversificado de forma enmarañada a través de los reinos vegetal y animal. Esta diversidad se debe, en los animales nacidos de una reproducción sexual, a la singularidad surgida de la recombinación de dos patrimonios genéticos, pero también a la de su desarrollo propio y a las experiencias particulares vividas por cada cual hasta la edad adulta: de este modo, en los animales domesticados, las violencias experimentadas o las ternuras recibidas determinan caracteres opuestos.

La identidad humana común

La unidad humana primera es genérica. El término genérico aquí supera y engloba al término genético. Concierne a la fuente generadora y regeneradora de lo humano, más acá y más allá de las especializaciones, los cierres, las compartimentaciones. El mismo patrimonio hereditario de especie es común a todos los humanos y asegura todos los otros caracteres de unidad (anatómicos, morfológicos, cerebrales); permite la interfecundidad entre todos los humanos, europeos, inuits, pigmeos. Cada individuo se vive y experimenta como sujeto[1] singular, y esta subjetividad singular, que diferencia a cada uno del otro, es común a todos.

La unidad cerebral es uno de los caracteres distintivos más notables de la identidad humana. Sean las que sean las variaciones de volumen de individuo a individuo, sean las que sean las diferencias raciales y étnicas, el cerebro humano dispone de una organización fundamentalmente común. Todo cerebro humano dispone de las mismas competencias fundamentales[2], que permiten una diversidad infinita de ejecuciones y aplicaciones.

---

[1] Sobre la noción de sujeto, cfr. más adelante, parte segunda, cap. 1, «Lo vivo del sujeto».

[2] J. Mehler y E. Dupoux, *Nacer sabiendo: introducción al desarrollo cognitivo del hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Esto vale para el lenguaje: todo ser humano dispone de la aptitud para hablar el lenguaje de doble articulación, lo que constituye un rasgo fundamental de la unidad humana, y esta aptitud ha permitido y producido, sobre esta base estructural única[3], una diversidad infinita de lenguas.

De este modo, todos los humanos tienen en común los rasgos que hacen la humanidad de la humanidad: una individualidad y una inteligencia de tipo nuevo, una cualidad cerebral que permite la aparición de la mente (pág. 42), la cual permite la aparición de la consciencia.

Cuando consideramos la mente humana, podemos distinguir cierto número de rasgos constantes.

La unidad afectiva del ser humano hoy está establecida. Los estudios de etología infantil han mostrado que el bebé sonríe por sí mismo, ríe por sí mismo, llora por sí mismo; han mostrado que existe, por naturaleza, el sentido de la intersubjetividad y de la comunicación[4]. Eibl-Eibesfeldt[5] observó que una chica sorda y ciega de nacimiento sonreía, reía, lloraba, lo que confirma que la risa, las lágrimas, la sonrisa no se aprenden durante la infancia, sino que son innatas. Las culturas modulan de forma diversa su expresión, pueden inducir a su exhibición o a su inhibición, pero la universalidad de lo que manifiesta alegría, placer, felicidad, diversión, tristeza, dolor, testimonia la unidad afectiva del género humano. Los grandes sentimientos son universales efectivamente: amor, ternura, afección, amistad, odio, respeto, desprecio. Voltaire tenía razón al pensar que los chinos y los europeos tenían fundamentalmente las mismas pasiones, y sentían igualmente sufrimientos y alegrías. Paul Ekman[6] ha descubierto que la expresión de seis emociones de base (disgusto, alegría, cólera, miedo, tristeza, sorpresa) era análoga en todos los humanos, arcaicos y modernos. Esta expresión de los sentimientos y las emociones está más o menos inhibida o exhibida según las culturas. Las diferencias raciales, étnicas, culturales no han alterado la unidad afectiva, pero han podido alterar la comprehensión de una cultura a otra de una sonrisa o risa.

---

[3] Asistimos incluso a la vuelta reciente de una teoría de la lengua madre única: Merritt Ruhlen, *On the origin of language,* Stanford, Stanford University Press, 1994 (las lenguas tienen todas un sistema de sonidos, una doble articulación, un vocabulario y una gramática que distinguen al menos nombres y verbos).

[4] Cfr. parte segunda, cap. 1.

[5] I. Eibl-Eibesfeldt, «Les universaux du comportement et leur genèse», en *L'Unité de l'homme,* págs. 233-241.

[6] P. Ekman, *Emotion in the Human Face,* París, Maison des Sciences de l'Homme, 1982.

¿No podemos suponer ahora que existen ciertos universales psicoafectivos? De este modo, habría un principio de reciprocidad, profundamente enraizado en el psiquismo humano, que determinaría el intercambio, intercambio de las mujeres entre dos clanes, intercambio de dones que se transforman en intercambios económicos, intercambios de cortesías, intercambios de injurias, intercambios de golpes... El mismo principio de reciprocidad mandaría la práctica del talión, la *vendetta* y finalmente la idea de castigo. El talión y la condena pueden ser superados en las sociedades altamente civilizadas, la magnanimidad y el perdón pueden superar el deseo de venganza y de castigo, pero éste se despierta en cada uno de nosotros con la lectura de *El conde de Montecristo*, con la visión de *La conquista del Oeste*, y el anuncio de una violación asesina hecha a un niño. Todavía hoy, en una sociedad de derecho, el sentimiento de justicia es vivido como venganza y castigo.

Por otra parte, y volveremos a verlo, hay una propensión universal a creer en los fantasmas o espíritus, a creer en el encantamiento y más generalmente en la eficacia de la magia y el sacrificio. Por último, en todo individuo, en toda sociedad, ya lo hemos indicado, hay presencia simultánea de pensamiento racional-empírico-técnico y pensamiento simbólico-analógico-mágico.

La unidad humana ante la muerte

Distinguí dos formas universales de creencia en una vida tras la muerte en las diversas sociedades arcaicas: la del doble que deviene espectro y fantasma, y la de la muerte renacimiento[7]. Los avatares póstumos se han diversificado en las civilizaciones históricas, con las metempsicosis (hinduismo, budismo), las religiones de salvación (cristianismo e islam), el reconocimiento de la muerte como destino ineluctable (estoicos, epicúreos, materialistas, agnósticos). Pero, en todos los casos, vivimos la misma experiencia de la muerte (cfr. parte primera, cap. 2, págs. 51-54); incluso en quienes creen en la supervivencia o en la resurrección, la muerte es sujeto de angustia y tristeza; incluso en quienes no pueden creer en la supervivencia o la resurrección, la negación psicológica de la muerte se traduce por «no, no, no es posible». Es cierto que hay culturas que permiten aceptar más o menos bien la muerte, integrar-

[7] *L'Homme et la Mort*, págs. 123-172.

la más o menos, aportar más o menos resignación o esperanza, pero no pueden erradicar la unidad mental de los humanos ante la muerte.

La unidad cultural y sociológica

Hemos podido dar aquí una definición de la cultura que engloba todas las culturas[8]: «conjunto de los hábitos, costumbres, prácticas, saber-hacer, saberes, reglas, normas, prohibiciones, estrategias, creencias, ideas, valores, mitos, ritos, que se perpetúa de generación en generación, se reproduce en cada individuo, genera y regenera la complejidad social», lo que significa que, por diversas que sean, las culturas tienen una misma base.

En todas las sociedades hay música, canto, poesía. En todas las sociedades hay racionalidad y religión, técnica y magia, rito, culto; el sacrificio (humano o animal) fue un carácter notable de las culturas del pasado; hay cultos que todavía lo practican. Aun cuando ha desaparecido en su forma ritual religiosa, la idea de sacrificio sigue siendo muy fuerte en nuestra mente y puede que constituya uno de los universales psicoafectivos que he evocado más arriba.

Aunque las sociedades sean extremadamente diversas, todos los grandes sociólogos han creído en la posibilidad de una sociología fundamental que valdría para todos los tipos y todas las formas de sociedad. Volveremos a ver este problema (parte tercera, capítulo 1, «La identidad social»). Limitémonos aquí a indicar que se puede distinguir un modelo universal de sociedad (al que he llamado *archi*-sociedad), que se ha mantenido varias decenas de millares de años a través de la diáspora planetaria. Comprende una misma matriz organizadora que comporta los principios de determinación del parentesco, la reglamentación de la sexualidad, la institución de la exogamia, la prohibición del incesto. Dispone una misma estructuración en bioclases (hombres, mujeres, jóvenes, viejos), con casi por doquier el mismo rol dirigente de la bioclase adulta masculina. Instituye una misma fraternización mitológica a partir de un culto al ancestro común.

Más tarde, las sociedades históricas de la Antigüedad revelaron su extrema diversidad, pero con caracteres comunes: Estado, ciudades, agricultura, división del trabajo, clases sociales, religión.

[8] Cfr. más arriba, parte primera, cap. 2, pág. 39.

Igualmente, las sociedades contemporáneas se organizaron progresivamente con el modelo del Estado-nación, y, a través de enormes diferencias, de oposiciones incluso (socialismo de Estado, liberalismo económico, dictaduras, sistemas totalitarios, sistemas democráticos...), desarrollaron caracteres industriales y técnicos comunes.

III. Lo uno múltiple: la unidad ⟷ diversidad

Se dice justamente «el hombre» (cuando este término engloba lo masculino y lo femenino), porque puede ser clara y precisamente definido de forma genética, anatómica, fisiológica, cerebral. Se dice justamente «los humanos», pues el hombre no aparece sino a través de los hombres y mujeres más diversos, y es a través de ellas y ellos como aparecen, cada vez modulados o desarrollados de forma diferente, los rasgos humanos fundamentales. La noción de hombre es genérica: constituye un modelo singular, el de una especie que engendra individuos, los cuales son singulares en relación a este modelo que ellos reproducen, e igualmente singulares los unos en relación a los otros.

Se dice justamente «la mente humana», pero ésta no aparece sino en mentes diferentes. Y sin embargo hemos podido definir la mente humana indicando las formas variadas que adquiere según las mentes.

Se dice justamente «la inteligencia humana», pero ésta no se concretiza sino a través de inteligencias muy diferentes entre sí. Se puede admitir esta unidad y esta multiplicidad: cada ser humano dispone cerebralmente de todas las potencialidades inteligentes, pero las predisposiciones hereditarias, las determinaciones familiares, culturales, históricas, los eventos o accidentes personales limitan, inhiben el ejercicio, o por el contrario lo estimulan. Si no hay bastante complejidad, no hay bastante adversidad, se atrofia la inteligencia, pero demasiada complejidad y demasiada adversidad la aplastan. Las carencias de la inteligencia (incapacidad de sacar lecciones de la experiencia, incapacidad de modificar los esquemas mentales, selección de falsos problemas y falsos criterios en detrimento de los verdaderos, pérdida de vista de los fines en el uso de los medios o incapacidad de concebir los medios adaptados a los fines) suscitan formas múltiples y variadas de ceguera y de torpeza. Hay zonas de ceguera diversas en la inteligencia, zonas de inteligencia diversas en la ceguera. Añadamos aquí otra indicación de la unidad en la multiplicidad, que todo ser humano está sujeto al error y a la ilusión y que las formas del error y la ilusión humanas son innumerables.

Se debe reconocer justamente que hay universales psicoafectivos. Pero no se manifiestan sino en individuos concretos y son desigualmente potentes según los individuos y las culturas. Algunos humanos serán sensibles a los vínculos de amistad, otros sobre todo a las pasiones amorosas, otros serán trabajados y roídos sobre todo por el odio y la envidia. Se puede pensar que no hay ningún rasgo común entre estos seres. Se puede pensar que entre el que manifiesta su sadismo en la tortura y el que se consagra a una misión humanitaria, entre Barbie y el Abad Pierre, no hay una medida común; pero esto es olvidar que cada humano tiene potencialmente en sí lo peor y lo mejor de lo humano, que la inhumanidad forma parte de la humanidad, como bien dijera Romain Gary, que esta inhumanidad se encuentra actualizada según la fuerza de la pulsión, o inhibida según la fuerza de la prohibición, y también se olvida que el tirano inhumano siente amor, ternura, amistad hacia sus parientes. Según los individuos y las culturas, el ejercicio de la venganza y del perdón está muy desigualmente repartido. Y sin embargo, la pulsión de venganza es virtual en cada uno de nosotros (cfr. págs. 67-68), y más débilmente la capacidad de perdón.

El hombre es racional *(sapiens),* loco *(demens),* productor, técnico, constructor, ansioso, gozador, extático, cantante, danzante, inestable, imaginante, fantasmante, neurótico, erótico, destructor, consciente, inconsciente, mágico, religioso. Todos estos rasgos se componen, se dispersan, se recomponen según los individuos, las sociedades, los momentos, aumentando la diversidad increíble de la humanidad... Pero todos estos rasgos salen a la luz a partir de las potencialidades del hombre genérico, ser complejo en el sentido de que reúne en sí rasgos contradictorios.

Se dice justamente «*la* cultura», pues se puede definir la cultura humana por los rasgos fundamentales que he indicado, pero se dice con razón «*las* culturas», pues *la* cultura no existe sino a través de *las* culturas. No hay sociedad humana, arcaica o moderna, sin cultura, pero cada cultura es singular. El vínculo entre la unidad y la diversidad de las culturas es crucial. La cultura constituye la herencia social de lo humano, las culturas alimentan las identidades individuales y sociales en lo que éstas tienen de específico. Ésta es la razón de que las culturas puedan mostrarse incomprensivas respecto de otras culturas, e incomprensibles entre sí.

Se dice justamente «*el* mito», pero el mito no se despliega sino en *los* mitos. Lo mismo ocurre con la religión. Lo mismo con la magia. Lo mismo con el rito. Se dice justamente «*la* música», pero ella no canta

sino en *las* músicas. Se dice justamente «*la* poesía», pero la poesía no nos emociona sino a través de las poesías.

Se dice justamente «*el* lenguaje», pues por doquier tiene la misma estructura, pero se dice con razón «*los* lenguajes», y la diversidad de los lenguajes aparecidos y desaparecidos en la tierra es inaudita. Cada enunciado, en cada cultura, testimonia a la vez cualidades y propiedades universales del lenguaje y especificidades propias de cada lengua, cada cultura, cada individuo.

Al igual que la evolución biológica se reveló enmarañada en una diversidad extrema, del mismo modo la vida del lenguaje se muestra de una extrema diversificación, no sólo entre lenguas diferentes, sino en el interior de una misma lengua.

Se dice justamente «*la* sociedad», pero no se la percibe sino en «*las* sociedades». Efectivamente, los tipos de sociedad han sido diversos en la historia humana y, en el interior de cada tipo, las diversidades son infinitas, lo que vale para la diversidad de los hábitos, costumbres, artes de vivir.

De este modo, cada vez, en cada ocurrencia, podemos observar la unidad primera y genérica, la extraordinaria proliferación de multiplicidades, y concluir que es esta unidad lo que permite la multiplicidad. Las diversidades individuales, culturales, sociales no son sino modulaciones alrededor del género singular, actualizan, en sus singularidades propias, la potencia diversificadora infinita del modelo singular.

La gran paradoja

La paradoja de la unidad múltiple es que lo que nos une nos separa, empezando por el lenguaje: somos gemelos por el lenguaje y estamos separados por el lenguaje. Somos semejantes por la cultura y diferentes por las culturas. Lo que permitiría la comprehensión provoca la incomprensión entre culturas, cuando no se ve sino la diferencia y no el fondo antropológico común. Lo mismo ocurre entre individuos: somos incapaces de comprendernos en tanto que no vemos sino la alteridad y no la identidad. El colmo de la paradoja es tratar a un humano como perro, rata, becerro, serpiente, basura, excremento, es decir, rechazarlo fuera de la especie humana.

Hay una unidad humana. Hay una diversidad humana. Hay unidad en la diversidad humana, hay diversidad en la unidad humana. La

unidad no sólo está en los rasgos biológicos de la especie *homo sapiens*. La diversidad no sólo está en los rasgos psicológicos, culturales, sociales del ser humano. Hay también una diversidad propiamente biológica en el seno de la unidad humana, y hay una unidad mental, psíquica, afectiva. Esta unidad-diversidad va de la anatomía al mito.

En todas las cosas humanas, la extrema diversidad no debe enmascarar la unidad, ni la unidad profunda enmascarar la diversidad: la diferencia oculta la unidad, pero la unidad oculta las diferencias. Hay que evitar que la unidad desaparezca cuando las diversidades aparecen, que las diversidades desaparezcan cuando la unidad aparece. Esto es fácil de comprender, pero difícil de integrar, pues las mentes vuelven a caer en la disyunción que, en el seno de nuestra cultura, domina su modo de conocimiento. No pueden percibir más que o bien una unidad abstracta, o bien diversidades en catálogo. Es el problema epistemológico clave de un conocimiento y de una comprehensión de lo humano: hay imposibilidad de concebir lo múltiple en lo uno y lo uno en lo múltiple, para el pensamiento disyuntivo que separa al hombre biológico del hombre social, y para el pensamiento reductor que reduce la unidad humana a un sustrato puramente bioanatómico. De este modo, devenido invisible e ininteligible, el hombre desaparece en provecho de los genes para el biólogo, en provecho de las estructuras para el estructuralista demasiado bueno, en provecho de una máquina determinista para el mal sociólogo.

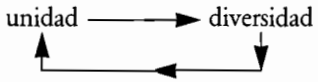
La dificultad profunda reside pues en concebir la unidad de lo múltiple, la multiplicidad de lo uno. Quienes ven la diversidad de las culturas tienden a minimizar u ocultar la unidad humana, quienes ven la unidad humana tienden a considerar como secundaria la diversidad de las culturas.

La diversidad de las culturas, la diversidad de los individuos entre sí, la diversidad interior de los individuos no pueden comprenderse ni a partir de un principio simple de unidad, ni a partir de una plasticidad muelle modelada por las culturas a merced de las circunstancias.

La unidad humana no puede reducirse a un término, a un criterio, a una determinación (ni solamente genética, ni solamente cerebral, ni solamente mental, ni solamente cultural).

Debemos concebir una unidad que asegure y favorezca la diversidad, una diversidad que se inscriba en una unidad. La unidad compleja es esto mismo: la unidad en la diversidad, la diversidad en la unidad, la unidad que produce la diversidad, la diversidad que reproduce la uni-

dad; es la unidad de un complejo generativo, lo que el joven Marx llamaba hombre genérico, que genera, en efecto, diversidades ilimitadas.



La diáspora de la humanidad, a partir de los tiempos prehistóricos, no ha producido escisión genética durante cien mil años o más: pigmeos, negros, amarillos, indios, blancos dependen de la misma especie, disponen de los mismos caracteres fundamentales; pero la diáspora ha permitido la expresión de las diversidades; la variedad de los individuos, de las mentes, de las culturas ha sido fuente de innovaciones y creaciones en todos los dominios. *El tesoro de la humanidad está en su diversidad creadora, pero la fuente de su creatividad está en su unidad generadora.*

PARTE SEGUNDA

La identidad individual

Introducción

> La indiferencia ante lo individual, lo contingente, lo perecedero ha sido el rasgo esencial de la metafísica, la ciencia y la técnica occidentales, y es el rasgo esencial de la burocracia; ahora bien, lo que hay de más bello, más conmovedor, más precioso, es lo que es más frágil, es decir, lo más perecedero, lo más contingente, lo más individual.
>
> HADJ GARÛM O'RIN

El individuo humano sin duda alguna no puede escapar a su suerte paradójica: es una pequeña partícula de vida, un momento efímero, algo de poco valor, pero al mismo tiempo despliega en sí la plenitud de la realidad viviente —la existencia, el ser, la actividad— y de este modo contiene en sí el todo de la vida sin dejar de ser una unidad elemental de vida. Al mismo tiempo, despliega en sí la plenitud de la realidad humana, con la consciencia, el pensamiento, el amor, la amistad. Contiene en sí el todo de la humanidad, sin dejar de ser la unidad elemental de la humanidad.

Precisamente por contener el todo al tiempo que es parte del todo, y por contener en sí no sólo las complementariedades de la trinidad *individuo/sociedad/especie,* sino también sus antagonismos y contradicciones, tal como enunciara Montaigne, cada hombre lleva la forma entera de la humana condición.

Y la lleva, no como un microcosmo que fuera el puro reflejo del todo, sino a la manera de un punto singular del holograma, que contiene la mayor parte de los caracteres del todo en su singularidad misma.

El individuo es irreductible. Cualquier tentativa de disolverlo en la especie y en la sociedad es aberrante. Es el individuo humano, repitámoslo, el que dispone de las cualidades de la mente; dispone incluso de una superioridad sobre la especie y sobre la sociedad porque sólo él dispone de la consciencia y de la plenitud de la subjetividad. La posibilidad de autonomía individual se actualiza en la emergencia histórica del individualismo, al tiempo que sigue siendo inseparable del destino social e histórico.

De este modo, el individuo no es ni noción primera ni noción última, sino èl nudo gordiano de la trinidad humana.

CAPITULO PRIMERO

Lo vivo del sujeto

El materialismo radical es la filosofía del sujeto que olvida incluirse.

SCHOPENHAUER

Ninguna ciencia objetiva, ninguna psicología, tampoco ninguna filosofía han hecho tema de este reino de lo subjetivo, y en consecuencia no lo han descubierto verdaderamente.

HUSSERL

Allí donde estaba el Ello, debe advenir el Yo.

FREUD

Ser sujeto es el colmo del egoísmo y del altruismo.

HADJ GARÙM O'RIN

Si no hay otros yo, no hay yo.

TCHOUANG-TSEU

El infierno son los otros

SARTRE

El infierno está por entero en la palabra soledad.

HUGO

Una gran tradición filosófica occidental se ha fundado en la noción de sujeto, pero sin poder fundarse ella misma en el mundo de la vida. La ciencia determinista ha disuelto al sujeto, la filosofía positivista y la filosofía estructural lo han expulsado. Y sin embargo, éste vuelve, aquí y allá, aunque sigue estando infundado.

Ser sujeto supone un individuo, pero la noción de individuo sólo adquiere sentido si comporta la noción de sujeto. La definición primera del sujeto debe ser en primer lugar bio-lógica. Es una lógica de autoafirmación del individuo viviente, por ocupación del centro del propio mundo, lo que corresponde literalmente a la noción de egocentrismo. Ser sujeto es situarse en el centro del mundo, tanto para conocer como para actuar.

La ocupación del puesto egocéntrico comporta un principio de exclusión y un principio de inclusión.

El principio de exclusión: no lo puede ocupar nadie más que uno mismo, ni el gemelo homozigoto, que sin embargo se le asemeja hasta confundirse con él y dispone exactamente de la misma identidad genética. Los gemelos homocigotos pueden tenerlo todo en común, salvo el mismo Yo*. El Yo no es compartible.

Lo que hace único a cada gemelo es la cualidad de sujeto y no sus caracteres particulares. De este modo, la diferenciación decisiva en relación al otro no está en primer lugar en la singularidad genética, anatómica, psicológica, afectiva; está en la ocupación del puesto egocén-

* He seguido el ejemplo de traductores de psicoanálisis: en francés *je* y *moi* tienen matices diferentes difíciles de expresar en castellano. Casi siempre los traduciríamos como *yo*. Por tanto, indico las ocurrencias de *moi* entre paréntesis y cuando se trata de *je* lo traduzco como *yo*. *[N. de la T.]*

trico por un Yo que unifica, integra, absorbe y centraliza cerebral, mental y afectivamente las experiencias de una vida.

Ningún otro individuo puede decir Yo en mi lugar, pero todos los demás pueden decir Yo individualmente. Como cada individuo se vive y experimenta como sujeto, esta unicidad singular es la cosa humana más universalmente compartida. Ser sujeto hace de nosotros seres únicos, pero esta unicidad es lo que hay de más común.

Como el caso de los gemelos homocigotos es muy raro, cada individuo lleva y siente en él, en el seno de su subjetividad única, sus singularidades anatómicas, fisiológicas, inmunológicas, psíquicas, afectivas. Su cualidad de sujeto radicaliza de forma irreductible las diferencias de forma, aspecto, constitución, psicología, temperamento que lo distinguen. El sujeto se inviste, según el sexo, en femenino o masculino. Se colorea con todos los rasgos caracteriales e intelectuales del ser individual.

El individuo no tiene identidad física estable; sus moléculas se degradan y son sustituidas por otras, sus células mueren y otras nacen. Muchas veces en la mayor parte de tejidos u órganos; pero la identidad de su Yo permanece. Además, tan desemejante en las diferentes edades que un extraño no podría identificarlo a través de sus fotografías, el Yo sigue siendo sí mismo a través de las transformaciones de niño en adolescente, de adolescente en adulto, de adulto en anciano. De este modo, la cualidad de sujeto trasciende las modificaciones del ser individual.

El sujeto es egocéntrico, pero el egocentrismo no conduce únicamente al egoísmo. La condición de sujeto comporta, al mismo tiempo que el principio de exclusión, un principio de inclusión; éste nos permite incluirnos en una comunidad, un Nosotros (pareja, familia, partido, Iglesia) e incluir este Nosotros en nuestro centro del mundo[1]. En fin, por apego intersubjetivo (cfr. más adelante, pags. 84 y ss.), el sujeto puede consagrarse por amor a otro sujeto como en la relación madre ⇔ hijo o en la de los amantes. Así pues, el egocentrismo

[1] El nombre de familia, de tribu, instala el Nosotros en la identidad del sujeto. Mientras que en nuestra lengua el Yo oculta el Nosotros, hay lenguas sin Yo en las que el Nosotros oculta al Yo. No obstante, incluso sin Yo, cada individuo porta su identidad subjetiva que lo diferencia de su hermano, incluso el gemelo.

del sujeto favorece no sólo el egoísmo, sino también el altruismo, puesto que somos capaces de consagrar nuestro Yo a un Nosotros y a un Tú. Vemos, según la fórmula de Hegel, «un Yo *(Moi)* que está en Nosotros y un nosotros que está en Mi *(Moi)*». Cuando el Yo *(Moi)* domina, el Nosotros está recesivo. Cuando el Nosotros domina, el Yo *(Moi)* está recesivo.

De este modo, en la situación del sujeto hay una posibilidad egoísta que llega a sacrificarlo todo a uno mismo, y una posibilidad altruista que llega al sacrificio de uno. La primera puede llevar al antagonismo respecto del semejante y en el límite al asesinato de Caín. La segunda puede suscitar una fraternidad que incita a dar la vida por el amigo, el hermano... La cualidad de sujeto lleva en sí la muerte del otro y el amor al otro.

En el seno de la sociedad humana, el egocentrismo puede hipertrofiarse en egoísmo desenfrenado, y el altruismo puede extenderse más allá de la propia sociedad, volverse humanitario, consagrarse incluso a los animales que sufren o a especies en vías de desaparición.

Todo ocurre como si en nuestra subjetividad hubiera un cuasi-doble dispositivo lógico, uno que manda al «para sí», el otro que manda al «para nosotros» o «para los otros». Tan pronto obedecemos al egoísmo, como obedecemos al altruismo. Tan pronto nos dedicamos estrictamente a nosotros mismos, como nos dedicamos a los nuestros, a nuestros hijos, nuestros padres, nuestros amores, nuestro partido, nuestra patria. El dispositivo lógico altruista puede ser focalizado diversamente; por una parte, consagra al sujeto al Nosotros en el sentido biológico del término: hijos, padres; por otra parte, lo consagra al Nosotros en el sentido sociológico del término: patria, partido, religión; aún por otra parte lo consagra al Tú. De hecho, el cuasi-doble-dispositivo lógico todavía es más complejo; todo ocurre como si en cada uno hubiera un tetra-dispositivo lógico, que corresponde no sólo a la trinidad humana individuo-sociedad-especie, sino también a la relación intersubjetiva de amistad y de amor.

Las instancias de este cuasi-tetra-dispositivo lógico son complementarias y antagonistas. Según el momento, según las circunstancias, cambiamos de referencia en el dispositivo lógico, dominados sea por el Yo, sea por el Tú, sea por el Nosotros, y, en el nosotros, sea por la familia, sea por la sociedad.

El individuo vive para sí y para el otro de forma dialógica, pudiendo el egocentrismo reprimir el altruismo y pudiendo el altruismo superar el egocentrismo. Desde luego que el sujeto experimenta a veces el enfrentamiento de dos conminaciones contradictorias po-

tentes, emanando una de su egoísmo, y la otra de su altruismo, y entonces se encuentra bien sea constreñido a una decisión dolorosa, bien sea paralizado.

La subjetividad comporta de este modo la afectividad. Por ello el sujeto humano está consagrado potencialmente al amor, a la dedicación, a la amistad, a la envidia, a los celos, a la ambición, al odio. Se cierra sobre sí mismo o se abre según la fuerza de la exclusión o la de la inclusión. Hay sujetos buenos y malos, variando por toda la gama de la afectividad humana, y un mismo sujeto puede ser tan pronto bueno, como malo. Y esto, como veremos más adelante, nos ayudará a comprender los saltos de personalidad[2].

Por grande que sea nuestra posibilidad de integrarnos en un nosotros, la ecuación subjetiva Yo-Yo *(Moi)* es personal e inalienable. Se puede compartir y vivir por empatía la alegría y el dolor del otro, pero la alegría y el sufrimiento, aunque compartibles, son intransferibles.

La relación con el otro

El otro es a la vez el semejante y el desemejante; semejante por los rasgos humanos o culturales comunes, desemejante por las singularidades individuales o las diferencias étnicas. El otro lleva efectivamente en sí lo ajeno y la similitud. La cualidad de sujeto nos permite apercibirlo en su semejanza y en su desemejanza. El cierre egocéntrico nos hace ajeno al otro, la apertura altruista nos lo hace fraterno. El sujeto está abierto y cerrado por naturaleza.

Ante un desconocido nos hallamos en una relación ambivalente, dudando entre simpatía y miedo, no sabiendo si va a mostrarse amigo o enemigo. Para pacificar la relación e ir hacia la amistad, intercambiamos gestos de cortesía con él. Pero estamos dispuestos, en caso de hostilidad, a huir, defendernos o atacar.

¿La relación con el otro es secundaria con relación a un para sí que sería primario? Lo primario es el doble dispositivo lógico: el otro ya está en lo vivo del sujeto. El principio de inclusión es originario, como el polluelo que sale del huevo y sigue a su madre. El otro es una nece-

[2] Cfr. más adelante, cap. 2 «La identidad polimorfa», págs. 91 y ss.

sidad interna, lo que confirman los recientes trabajos sobre el apego al recién nacido[3] y al niño[4].

Según la teoría de la especularidad de Jean-Louis Vullierme, «los sujetos se autoorganizan en interacción con otros sujetos. El sujeto se estructura por la mediación de los otros sujetos, antes incluso de conocerlos propiamente hablando»[5]. El sujeto emerge al mundo al integrarse en la intersubjetividad. La intersubjetividad es el tejido de existencia de la subjetividad, el medio de existencia del sujeto, sin la cual él perece[6]. Pero, al igual que el individuo no se disuelve ni en la especie, ni en la sociedad, que están en él como él está en ellas, el sujeto no puede disolverse en la intersubjetividad que, sin embargo, le asegura su plenitud. El Yo del sujeto no es un relé de transmisión en un tejido de intersubjetividad. Conserva su autoafirmación irreductible.

La relación con el otro está inscrita virtualmente en la relación con uno mismo: el tema arcaico del doble, tan profundamente enraizado en nuestra psique (cfr. págs. 47-48 y 52), muestra que cada uno lleva en sí un *ego alter* (yo mismo otro), a la vez ajeno e idéntico a sí. (Sorprendidos ante un espejo, nos sentimos ajenos a nosotros mismos al tiempo que nos reconocemos.) Podemos, en la simpatía, la amistad, el amor, introducir e integrar al otro en nuestro Yo precisamente porque llevamos en nosotros esta dualidad en la que «Yo es otro».

Si se me permite tomar la bacteria, nuestro ancestro de vida, como metáfora, ésta lleva en sí un principio que le ordena desdoblarse en dos bacterias, convirtiéndose cada una a la vez en madre, hermana, hija de la otra. Además, por diversas que sean, las bacterias se comunican entre sí ofreciéndose lo que hay de más precioso, hebras de ADN, en el seno de un inmenso Nosotros.

---

[3] D. Siegel, «Toward an interpersonal neurobiology of the developing mind: attachment relationship, "mindsight" and neural integration», en el número especial de *Infant Mental Health Journal*, dirigido por Allan Shore sobre las contribuciones de la «década del cerebro a la salud mental del niño» (vol. 22, núm. 1-2, enero-abril de 2001, en ed. Wiley; www.interscience.wiley.com). En el mismo número: «Intrinsic motives for companionship in understanding, their origin, development, and significance for infant mental health».

[4] H. Montagner (dir.), *L'Attachement et les Débuts de la tendresse*, París, Odile Jacob, 1999; B. Cyrulnik, *Sous le signe du lien. Une histoire naturelle de l'attachement*, París, Hachette, 1992.

[5] Correspondencia personal; cfr. también «Des principes de la spécularité», Intellectica, 1998, vol. 1-2, núm. 26-27, pág. 82.

[6] Debo corregir, o más bien completar mi capítulo consagrado al Sujeto en *El conocimiento del conocimiento*, que no pone bastante el acento en la intersubjetividad.

Es decir, que la relación con el otro es originaria. El otro es virtual en cada uno y debe actualizarse para que cada uno devenga sí mismo. Paradójicamente, el principio de inclusión (amor) le es necesario al principio de exclusión, que, poniéndonos en el centro del mundo, nos permite situar en él al otro.

Lo que se produce en la intersubjetividad es la connivencia. Es la posibilidad de comprensión, que permite reconocer al otro como otro sujeto, y sentirlo eventualmente en el amor como *alter ego,* otro sí mismo.

La comprensión sólo puede emerger en la intersubjetividad. A menudo, en la relación intersubjetiva se da una comprensión inmediata, casi intuitiva, que se funda en índices invisibles a la conscien-cia; ocurre en simpatía, como una resonancia psíquica. Sabemos que cuando se establece una relación profunda intersubjetiva, se producen mimetismos inconscientes (imitación del reír, ciertas expresiones del rostro, acentuaciones tonales, ciertos modos de comportamiento).

Por otra parte, la necesidad de reconocimiento es inseparable de la necesidad subjetiva de autoafirmación. Si es ignorado, el sujeto es herido, limitado, dolorido. Rousseau señaló muy bien la necesidad de la mirada del otro para existir humanamente. Hegel señaló muy bien la necesidad humana de reconocimiento, cosa que Todorov vuelve a indicar[7].

La necesidad del otro es radical; testimonia la incompletud del Yo *(Moi)*-Yo, cuando no tiene reconocimiento, ni amistad, ni amor. Hugo tiene razón ampliamente: «El infierno está todo entero en la palabra soledad.» La fórmula de Sartre, «El infierno son los demás», vale sobre todo para el medio intelectual parisiense.

La concepción del sujeto que aquí he presentado supera la alternativa entre la visión en primer lugar egocentrada del sujeto (Descartes y Husserl) y la visión que lo define en primer lugar en la relación con el otro (Levinas). Engloba las dos visiones en la metáfora del doble dispositivo lógico, y reconoce el carácter originario cuasi simultáneo de la autoafirmación del Yo y de su relación con el otro.

---

[7] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* Madrid, FCE, 1981. T. Todorov, *La vida en común,* Madrid, Taurus, 1995.

El sujetamiento*

La cualidad de sujeto asegura la autonomía del individuo. No obstante, éste puede ser sujetado. Ser sujetado no significa ser sojuzgado desde el exterior, como un prisionero o un esclavo. Significa que una potencia subjetiva más fuerte se impone en el centro del dispositivo lógico egocéntrico y, literalmente, subyuga al individuo, que entonces se encuentra poseído en el interior de sí mismo. De este modo, el sujeto (en el sentido autónomo del término) puede devenir sujeto (en el sentido dependiente del término) cuando el Superyo del Estado, de la Patria, del Dios o del Jefe se impone en el interior del dispositivo lógico de inclusión o cuando el amor sujeta al profesor Unrath a Lola-Lola en *El ángel azul.* Podemos ser poseídos subjetivamente por un Dios, un Mito, una Idea, y son esta idea, este mito los que, inscritos como un virus en el seno del dispositivo lógico egocéntrico, van a darnos órdenes imperiosamente cuando creemos servirlos voluntariamente.

Lo objetivo de lo subjetivo

Una cualidad esencial del sujeto es la aptitud para objetivar, empezando por la aptitud para objetivarse a uno mismo, a reconocerse, según la expresión de Paul Ricoeur, «a sí mismo como otro»[8].

Je suis moi —esta fórmula aparentemente tautológica expresa nuestra posibilidad de autoobjetivación. *Moi* es la emergencia objetiva del Yo *(Je)* ante sí mismo, que le permite al Yo «reflexionarse» y reconocerse objetivamente. Este Yo *(Moi)* diferente del Yo es al mismo tiempo idéntico a él. Es esta capacidad del sujeto de verse como objeto *(Moi)* sin dejar de ser sujeto (Yo) lo que le permite asumir al mismo tiempo su ser objetivo y subjetivo, tratar objetivamente su problema subjetivo como el de una enfermedad. Es lo que le da la capacidad de sobrevivir en el mundo, es decir de confrontar en todas las circunstancias un principio de realidad al principio de deseo.

---

* Como se verá en otros apartados, Edgar Morin quiere remarcar la doble idea del sujeto sujetado; por ello adopto el término sujetamiento, que mantiene el semantema «sujeto». *[N. de la T.]*

[8] Cfr. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro,* Madrid, Siglo XXI, 1996.

El individuo humano ha tomado la primera consciencia de sí objetivándose en su «doble» precisamente a partir de esta aptitud, dado que la mente humana ha podido autoexaminarse, practicar la introspección, el autoanálisis, el diálogo consigo mismo.

Paradoja: la objetividad sólo puede proceder de un sujeto. Idea increíble para aquellos que subjetivamente le han negado toda existencia al sujeto[9].

El punto capital es que cada sujeto humano puede considerarse a la vez como sujeto y como objeto, e igualmente objetivar al otro al tiempo que lo reconoce como sujeto. Desgraciadamente, es capaz de dejar de ver la subjetividad de los otros y considerarlos sólo como objetos. A partir de ahí, se vuelve «inhumano» porque deja de ver su humanidad, o, por el contrario, sólo puede amar u odiar ciegamente.

Para conocer al otro, sin duda es preciso percibirlo objetivamente, estudiarlo objetivamente a ser posible, pero también hay que comprenderlo subjetivamente. El desarrollo de un conocimiento objetivo del mundo debe ir a la par de un conocimiento intersubjetivo del otro.

El sujeto y la muerte

Ahora podemos comprender mejor la consciencia humana de la muerte: la muerte no es solamente la descomposición de un cuerpo, es al mismo tiempo la aniquilación de un sujeto. La extrema objetivación de la muerte, descomposición y aniquilación, va a la par de su extrema subjetivación, dado que lo que resulta aniquilado es el sujeto. La muerte del ser querido rompe en el amante el Nosotros más íntimo y abre una herida irreparable en el corazón de su subjetividad.

La muerte es la unión de la objetivación y la subjetivación absolutas.

La muerte introduce la contradicción en el centro de la consciencia del sujeto, tal como hemos dicho en la parte primera (cap. 2, págs. 51-54): el ser para sí [sujeto] «que es todo para sí mismo [...] se sabe al mismo tiempo un ser para la muerte, es decir abocado a la nada».

[9] Niels Bohr percibió muy netamente el carácter inseparable del contenido objetivo y del sujeto observante: cfr. N. Bohr, *Física atómica y conocimiento humano, op. cit.*

Por ello, la muerte no es negada, sino rebasada (por la supervivencia del doble), superada (por un nacimiento nuevo), vencida (por la Resurrección) —es el grito de triunfo de Pablo en Corinto: «Oh Muerte, ¿dónde está tu victoria?»

Por ello, la muerte es la fuente más profunda de la mitología humana, y suscita ritos, funerales, cultos, tumbas, rezos, filosofías que la exorcizan[10].

Curioso sujeto

Al tiempo que es irreductiblemente singular, el sujeto individual es un punto de un holograma que contiene el todo de la trinidad humana (individuo-sociedad-especie). Hemos visto precedentemente que en cada enunciado del Yo está el cerebro biológico y la cultura social. Cuando el sujeto puede abrir su Nosotros al otro, a sus semejantes, a la vida, el mundo, se vuelve rico en humanidad. Por ello, de forma diferente según los individuos y las condiciones, el individuo sujeto experimenta la autoridad social, la impronta y la norma de una cultura, se forma y vive sin cesar en la dialógica puesta de relieve por Freud entre el Superyo, el Ello pulsional y el Yo-Yo *(Moi)*. En él se sitúa el foco del bucle y la dialógica de *homo-sapiens-demens,* que vamos a examinar en el capítulo 4. Es él quien experimenta el destino social y el destino histórico que vamos a tratar en la parte tercera (capítulos 1, 2, 3). *Egocentrismo, altruismo, objetivación, subjetivación, todo esto aumenta o decrece dialógicamente, con grandes diferencias según las épocas, las culturas, los individuos.*

El sujeto no está sólo porque el Otro y el Nosotros están en él. Pero hay que decir que el Yo también está solo. Solo en ocupar su puesto egocéntrico, hay en él un núcleo incomunicante e incomunicable. Puede encontrarse solo en el mundo, desamparado, incomprendido, rechazado. Es el ser más abierto en sus necesidades, sus curiosidades, deseos, esperas, y el más cerrado en su egocentrismo y su singularidad.

El sujeto humano es complejo por naturaleza y por definición. Curioso sujeto por tanto, dado que a la vez es todo y nada, singular y común, comunicante e incomunicable. Además, debemos integrarlo en la trinidad humana, situarlo en una cultura, en una historia...

---

[10] *El Método* 2, pág. 342.

Capítulo 2

La identidad polimorfa

> Cada individuo es único y cada individuo es numerosos individuos que él no conoce.
>
> Octavio Paz

Todo individuo es uno, singular, irreductible. Y sin embargo, al mismo tiempo es doble, plural, innumerable y diverso.

También aquí volvemos a encontrar el problema de la unidad múltiple.

La paradoja de lo femenino-masculino: la dualidad más y menos profunda

La especie humana es una, pero lo es en un sentido doble, a la vez separada y unida por lo masculino y lo femenino[1].

La diferencia entre lo femenino y lo masculino no es únicamente beauvoiriana, es decir, cultural. Es anatómica, fisiológica, hormonal y, en cierto sentido, mental si es cierto que existe predominancia (¿innata? ¿adquirida?) del hemisferio cerebral derecho en la actividad mental femenina y del hemisferio izquierdo en la masculina.

[1] F. Héritier, *Masculino/femenino: el pensamiento de la diferencia,* Barcelona, Ariel, 2002.

Las culturas establecen, fijan, mantienen y amplían una diferenciación entre hombres y mujeres en sus roles sociales, los especializan en sus tareas cotidianas, sobredeterminan las diferencias psicológicas. Instituyen un poder masculino que, salvo aisladas excepciones, se ha ejercido continuamente en la historia de las civilizaciones. Comienza a atenuarse muy recientemente en el mundo occidentalizado. Las emancipaciones femeninas no sólo se efectúan en la obtención de los derechos cívicos, sino también en la adquisición de autonomías de espacios y tiempos, el acceso a las posibilidades de liberarse de las consecuencias procreadoras del apareamiento (contraceptivos, legalización del aborto) y a las posibilidades de un goce sin trabas externas.

No obstante, la palabra «hombre» sigue remitiendo menos a su neutralidad genérica que a su masculinidad (por ello la empleo raramente en este libro). El papel civilizador de lo femenino sigue siendo subestimado. Contrariamente a la idea todavía dominante, las culturas arcaicas se fundaron en la complementariedad de lo masculino-femenino; al hombre cazador le ha correspondido la mujer recolectora, a las artes marciales les han correspondido las artes domésticas; en resumen, la civilización ha sido fundamentalmente bisexuada. Es cierto que el monopolio del poder político, en la formación y desarrollo de las civilizaciones históricas, ha dado a los hombres un poder creador, constructor y destructor sin posible medida con relación al de las mujeres. Sin embargo, cuando se considera nuestra civilización conquistadora de la ganancia, la técnica, la industria, tan profundamente viril e inhumana a la vez, se ve que en el siglo XIX la sociedad femenina cultivada, al constituir el público principal de la literatura, al rodearse de escritores y patrocinar a poetas adolescentes, pudo desarrollar contravalores de sensibilidad, amor, estética, y que los frutos sublimes del romanticismo europeo proceden del encuentro entre los secretos femeninos y los secretos del adolescente.

La mitología es masculina, pero comporta un culto profundo de las heroínas y diosas femeninas (Isis, Ishtar, Tanit, Kali, Venus, Atenea); la Cábala enseña que el Dios masculino no es nada sin su Sekkina, sabiduría femenina; la poesía masculina es un múltiple cántico de adoración de lo femenino. Goethe exaltó el eterno femenino que «siempre nos lleva hacia lo alto», Rimbaud soñó desesperadamente con la mujer «hermana de la caridad», madre-esposa-amante-hermana. De hecho, en las civilizaciones del poder masculino el hombre todopoderoso se somete al poder doméstico de la esposa, al poder erótico de la amante, reconocidas la

una y la otra como Amas*. Puede ser subyugado por la amada, como Pirro que llega a estar cautivo de su cautiva Andrómaca.

La relación, de hecho, es compleja, dado que el hombre dominador puede ser dominado, fascinado, hechizado por la mujer. Pero, si bien en las poesías o novelas sucumbe al amor o al eros, es capaz de conducir eficazmente su vida práctica al tiempo que es trabajado por el amor más grande; de este modo, Bonaparte envía cartas inflamadas a Josefina durante la campaña de Italia, pero no se aparta en absoluto de su estrategia guerrera y arriesga la vida en el puente de Arcole.

Dicho esto, hay que insistir en la unidad en el seno de la dualidad masculino-femenino. No quiero decir simplemente con ello que hombre y mujer se beneficien uno y otra de la plenitud de los caracteres humanos. Quiero decir que lo masculino está en lo femenino y viceversa, genética, anatómica, fisiológica, psicológica, culturalmente. Raras son las mujeres totalmente femeninas y los hombres totalmente masculinos, según la suma de los criterios biológicos; cada sexo lleva al otro de forma recesiva e incluso anatómicamente el hombre tiene senos desafortunadamente estériles, y la mujer lleva un sexo masculino embrionario en su clítoris; hay hombres más o menos feminizados y mujeres más o menos virilizadas, y toda la gama de los bisexuales, homosexuales y transexuales escapa a la alternativa simplificante. Estos transdisciplinares, tan visibles hoy en día, han existido siempre, a pesar de prohibiciones y tabúes que los han clandestinizado en las culturas tradicionales. Además, como bien señalara Jung, el alma femenina —*anima*— está presente en el hombre de forma reprimida, y por ello muchos hombres buscan y encuentran su alma en la mujer amada; igualmente, el espíritu masculino, emprendedor, enérgico —*animus*— , está presente en la mujer de forma reprimida, y por ello muchas mujeres buscan y encuentran su *animus* en su hombre.

Por lo demás, nuestra civilización favorece en el hombre la emergencia de sentimientos y sensibilidades consideradas femeninas, y favorece en la mujer la expresión de cualidades organizadoras profesionales consideradas masculinas, al donarle al padre tareas hasta ahora maternales, y al esposo tareas domésticas hasta ahora femeninas (fregar, limpiar), al ofrecer a las mujeres carreras hasta ahora masculinas. El

* Recordemos que en francés *amante* se traduce por *maîtrese*, y *ama de casa* por *maîtrese de maison. [N. de la T.]*

unisex no significa la abolición de la diferencia de sexos, sino el reconocimiento de su parte común.

La complejidad de la relación masculino-femenino reside en la dialógica de sus complementariedades y sus antagonismos, en la unidad de su dualidad y la dualidad de su unidad, en la profundidad y la ausencia de profundidad de la diferencia. Existe la guerra de sexos[2], pero en la atracción irresistible, donde la dominación de la dominada sobre el dominador puede volverse soberana. Hay intimidad inaudita en la diferencia irreductible y, por último, hay presencia, oculta, reprimida o invisible del otro sexo en el interior de cada cual.

Sin duda, desde el punto de vista mental, se da una realización andrógina deseable. Michelet decía: «Tengo los dos sexos de la mente.»

De este modo, podemos concluir: *cada humano, hombre y mujer, lleva en sí la presencia más o menos sofocada, más o menos fuerte, del otro sexo. Cada cual es en cierta manera hermafrodita. Lleva esta dualidad en su unidad.*

Las paradojas de la edad

A pesar del tiempo que cambia el cuerpo y la mente, la identidad del Yo a través de las edades impide percibir las profundas discontinuidades que se operan en cada cual con los años y los decenios. Nuestro cuerpo físico deja de ser literalmente el mismo varias veces en nuestra vida. Su morfología y su fisiología se transforman. Casi habría un cambio de persona cuando se ve hasta qué punto los adultos y los viejos, olvidando que han sido jóvenes, consideran la juventud como una subespecie particular; lo mismo ocurre con los jóvenes: aun sabiendo que envejecerán, consideran a los viejos como miembros de una especie senil por naturaleza. Las sociedades arcaicas instauraban barreras entre el muchacho y el adulto, y la iniciación realizaba a través de duras pruebas el paso de un estado al otro, que concluía con el cambio de nombre, es decir, de identidad. Los ritos de paso han desaparecido en beneficio de una especie de *continuum*, cortado todavía recientemente por el servicio militar, cuyo residuo automatizado es el acceso a la mayoría civil. Pero la diferencia mental sigue siendo enorme. Es lo que expresa la canción de Jacques Brel, en la que, en una primera estrofa, los adolescentes jalean a los burgueses cantando: «Los burgueses son como cerdos; cuanto más viejos se hacen, más torpes se vuelven», suscitando el escándalo de estos burgueses y, más ade-

[2] Cfr. Irène Pennachionni, *De la guerre conjugale*, París, Mazarine, 1986.

lante, en la última estrofa, convertidos en burgueses a su vez, se escandalizan de la misma estrofa berreada por nuevos adolescentes.

Cada edad tiene sus verdades, sus experiencias, sus secretos[3]. Pero nuestra concepción simplista de la identidad nos oculta que esta diferenciación puede traducirse en notables modificaciones de la personalidad.

Como el ser humano lleva en sí una complementariedad antagonista entre el patrimonio materno y el patrimonio paterno, hoy se ha vuelto plausible que reorganizaciones genéticas, sobrevenidas en relación con el juego de nuestros eventos y nuestras experiencias, conduzcan, en el curso de la vida, a transformaciones de la personalidad, por ejemplo, invirtiendo la dominancia de una herencia parental sobre la otra.

Y sin embargo, a través de la multiplicidad sucesiva de edades, cada cual, sin darse cuenta de ello, lleva en sí, presentes en cualquier edad, todas las edades. La infancia, la adolescencia, no desaparecen en la edad adulta, sino que son recesivas; la infancia reaparece en los juegos, la adolescencia en los amores y amistades; el viejo también conserva las edades precedentes, e incluso puede fácilmente reencontrar parte de la infancia y la adolescencia. Quizá el bebé ya fuera un viejo.

De este modo, el muy evidente ejemplo de las edades ilustra esta paradoja fundamental del individuo humano: la no identidad en la identidad.

La dualidad interior

La noción de sujeto, que unifica al ser individual, comporta no obstante una dualidad interior. Como se ha indicado en el capítulo precedente (pág. 87), el Yo se objetiva en un Yo *(Moi)* cuando se considera y realiza automáticamente un bucle reflexivo que, habiendo planteado al Yo *(Moi)* como distinto del Yo, lo reidentifica con el Yo. Esta aptitud para la autoobjetivación permite a cada cual dialogar mentalmente consigo mismo. Carlos Suarès decía que la soledad es la dualidad inexorable, es decir, el *tête-à-tête* entre sí y sí.

Por otra parte, hemos visto que la experiencia universal del doble[4] testimonia este desdoblamiento espontáneo que constituye la cons-

---

[3] Pienso en el título de Hans Carossa, *Les Secrets de la maturité*, París, Delamain et Boutelleau, 1940, y en el libro que yo hubiera querido escribir sobre Rimbaud, «Les Secrets de l'adolescence».

[4] Cfr. *L'Homme et la Mort; Le Cinéma ou l'Homme imaginaire*, pág. 35.

ciencia arcaica de sí. El doble es de algún modo la concretización corporal del Yo *(Moi)* objetivado. Siempre presente, sólo se disocia del cuerpo durante el sueño, y sólo se libera de él con la muerte. El doble se acartona, se atrofia[5], se interioriza, se descorporaliza en las sociedades históricas: se convierte en una voz interior, deviene espíritu en el sentido de la creencia espiritista, se reabsorbe en el alma, que tantas civilizaciones han creído inmortal. Aunque no les pueda definir con precisión, el alma y el espíritu son entidades sensibles para cada cual y cada cual puede sentirse habitado por la una y el otro. De este modo, bajo formas que han cambiado, el sujeto uno e indivisible produce, al afirmar precisamente su unicidad, una dualidad propia.

La unidad plural de la identidad personal

La identidad personal se define en primer lugar por referencia a los ancestros y a los padres; el individuo de una tribu se designa en primer lugar como «hijo de» y después por un nombre que puede ser de un pariente, un patriarca, un profeta, un santo. En nuestra sociedad, nos definimos por el apellido familiar, por un nombre del que no somos el único titular. Más ampliamente, nos definimos por referencia a nuestra ciudad, nuestra provincia, nuestra nación, nuestra religión. Nuestra identidad no se fija separándose, sino por el contrario incluyendo los ascendentes y pertenencias.

Por ello pudo ver Pierre Mabille en el Yo *(Moi)* «un anillo de un extraño linaje de progenituras, más que una mezcla, un cristal compuesto, el resultado de muchas más corrientes y mucha más sangre de lo que se podría saber»[6].

De hecho, en cierto modo nuestros parientes y nuestros ascendentes están en nosotros: sus marcas, estrechamente asociadas en nuestro genoma, resucitan sin cesar su presencia en nosotros. Llevamos de manera confusa, indistinta, esta multiplicidad de seres que de este modo sobreviven más allá de su muerte. Y además (ya lo hemos dicho), inconscientemente, mil modulaciones de voz, formas de comportarse, hábitos mentales se han inscrito en nosotros por mimetismo respecto

[5] No obstante, como bien mostrara Otto Rank, el doble sigue presente en nuestros sueños, en nuestro imaginario, en nuestra literatura, en nuestra poesía, en nuestro inconsciente: O. Rank, *Die Don Juan Gestalt*, Leipzig, Viena, Zurich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924

[6] P. Mabille, *Le Miroir du merveilleux*, París, Éd. de Minuit, 1977, págs. 56-57.

de nuestros parientes inmediatos. Nuestros ascendentes están incluidos en nuestra identidad.

Multiplicidades y duplicidades internas

No sólo existe la alteridad interior del doble, la inclusión de nuestros ascendentes en nuestra identidad, la inclusión del otro en nuestro Nosotros. Hay multiplicidades internas y profundas en cada individuo.

Lo más asombroso es aparentemente lo más banal: la dualidad del cuerpo y la mente. En realidad, recubre la división entre nuestra mente consciente y la república policelular que constituye nuestro ser biológico: ninguna de las células que constituyen su cuerpo sabe que Romeo declara su amor a Julieta, y Julieta ignora totalmente que su ser está constituido por centenares de miles de millones de células, que, a su vez, ignoran a Julieta.

Hay escisión entre el psiquismo profundo, que es inconsciente, y la consciencia que sin embargo ha surgido de él, y la consciencia ignora a menudo que es copilotada por fuerzas inconscientes, las cuales ignoran la naturaleza y la existencia de la consciencia.

Freud concibió la unidad del sujeto a partir de una trinidad constitutiva, formándose el Yo en una relación inseparable y activa entre el Ello pulsional y el Superyo, imago del padre y más ampliamente de toda autoridad; de este modo, un Subyo y un Superyo son constitutivos del Yo: en el corazón de la identidad hay infraidentidad y supraidentidad. Una parte inconsciente de nuestra identidad ignora la muerte mientras que la parte consciente nos sabe irremediablemente mortales.

Jung decía que el sí es una entidad profunda, que el ego no conoce verdaderamente. Pero, igualmente, el sí no conoce al ego.

Probablemente hubo disyunción, en los sujetos de los antiguos imperios entre dos cámaras mentales, concerniendo la una a la vida privada donde se ejercía cierta autonomía personal, ocupada la otra por la soberanía teocrática, que imponía sus órdenes y determinaba una obediencia incondicional[7]. Incluso después de que hubiera comunicación entre las dos cámaras, la de la vida personal y la de la vida social, siguió habiendo una dualidad mental entre el individuo privado y el ciudadano.

---

[7] J. Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Boston, Houghton Mifflin, 1976.

Por último, indiquemos la extrema distancia que puede intervenir entre sí y sí. Swann, por fin desintoxicado[8] de su amor por Odette, comprende hasta qué punto ha podido ignorar sobre sí mismo lo que sabía desde siempre: «Decir que he malgastado años de mi vida, que he querido morir, que he sentido el amor más grande, por una mujer que no me gustaba, que no era mi tipo.»

El conjunto constituido por las dualidades internas, la pluralidad de inconscientes, la multiplicidad de instancias cerebrales y psíquicas, las pluralidades mentales separadas en compartimentos que se ignoran mutuamente, la división bien conocida aunque bien pertinente entre el corazón y la razón, todo ello permite o determina fenómenos aparentemente paradójicos como la buena-mala fe, la simulación en el sentido clínico, es decir sinceña, el autoengaño o *self-deception*, por el que logramos engañarnos, cegarnos ante lo que nos molesta o nos hiere.

El autoengaño revela nuestra aptitud para el desdoblamiento y al mismo tiempo nuestra aptitud para camuflarnos este desdoblamiento, dado que el Yo *(Moi)* mentiroso logra autoconvencerse de su propia sinceridad.

Los desdoblamientos y multipersonalidades

Para comprender bien el fenómeno lógicamente inconcebible y sin embargo siempre efectivo del cambio de personalidad tenemos que examinar en primer lugar la excepción patológica de los casos clínicamente bien conocidos de doble personalidad (según Charnot, Janet); éstos nos revelan que en un mismo individuo pueden habitar dos personalidades diferentes e ignorarse entre sí. Cada una de estas personalidades dispone de su propio comportamiento, su propio temperamento, su propia voz, su propio lenguaje, su propia caligrafía, incluso sus tics y enfermedades propias. Más recientemente, se han descubierto, al parecer, individuos que disponen de más de veinte personalidades, todas singulares e irreductibles entre sí[9] (50.000 casos en los Estados Unidos)[10].

---

[8] Al final de *Un amor de Swann*, de Marcel Proust.

[9] C. Ross, *Multiple Personality Disorder*, Wiley interscience, 1989. B. Braun, *Treatment of Multiple Personality Disorder*, American Psychiatric Press, 1986.

[10] Para el examen crítico de los trastornos de multipersonalidad, cfr. I. Hacking, *Rewriting the soul: multiple personality and the sciences of memory*, Princeton, Princeton University Press, 1995. S. Mulhern, «Le trouble de la personalité multiple», en A. Ehrenberg y D. Lovel, *La Maladie mentale*, París, Odile Jacob, 2000.

Sea como fuere, todo ocurre como si el conjunto complejo que constituye una personalidad pudiera verse descompuesto y recompuesto diferentemente, como en un caleidoscopio, y como si cada composición suscitara emergencias o cualidades propias que retroactúan sobre sus elementos, creando así una nueva personalidad.

Los fenómenos llamados patológicos de doble o múltiple personalidad son exageraciones de un fenómeno normal del que somos inconscientes.

El fenómeno normal es el de las innumerables discontinuidades psicológicas y afectivas, según los humores, el amor, el odio, el desprecio, la indiferencia, el deseo, el fervor, el éxtasis, la adoración, el miedo. Lo que llamamos cambios de humor, saltos de carácter, antojos, caprichos, de hecho son cambios temporales de personalidad. La cólera, el amor, el odio no sólo modifican nuestras voces y nuestros comportamientos, sino nuestra persona. La ciclotimia, o síndrome maníaco depresivo, alternancia de melancolía y de exaltación, opera un cambio de psicología que es ya un cambio de personalidad. El maníaco y el depresivo son dos personas que se suceden en el mismo ser, se ignoran y no se pueden comunicar. Lo que es decir cuán innumerables son las personalidades que pueden emerger según nuestros humores.

Un viajero del siglo pasado decía del indígena africano lo que de hecho describe al ser humano: «Tiene a la vez buen carácter y el corazón duro; es batallador y circunspecto, bueno en un momento, cruel, sin piedad y violento en otro; supersticioso y groseramente irreligioso; valiente y cobarde, servil y opresor, testarudo y sin embargo voluble, atado a las cuestiones de honor pero sin trazas de honestidad ni en palabras ni en acciones, avaro y ahorrador y sin embargo irreflexivo e imprevisor.» Cada cual lleva en sí este tejido de contradicciones que Pascal tan bien reconociera y de donde surgen múltiples personalidades diferentes.

Como hemos visto, según las situaciones vividas se operan modificaciones en la jerarquía inestable del complejo cerebral triúnico (cfr. págs. 60-61). Estas modificaciones no sólo nos hacen cambiar de estado mental, sino mutar de una personalidad a otra. Además, la discontinuidad que opera en cada cual la alternancia de los principios de inclusión y de exclusión produce cambios psicológicos que son igualmente cambios de personalidad. De este modo, el altruismo hace emerger una personalidad abierta, buena, animosa, el egoísmo determina

una personalidad encerrada e insensible. A las modificaciones psíquicas corresponden modificaciones provisionales de personalidad.

Hay modificaciones duraderas de personalidad, como en el libertino que, iluminado por la fe, cambia totalmente de vida, o en el religioso austero que, habiendo perdido la fe, se hace libertino. Puede haber, de este modo, inversiones de personalidad, sustitución por otra ignorada o reprimida hasta entonces. He conocido escépticos liberales y buenazos que se transformaban en fanáticos despiadados o *apparatchiks* terroríficos, y después, tras la expulsión del Partido-Iglesia o la desconversión, volver a ser escépticos liberales y buenazos. He visto a una asombrosa mosquita muerta convertirse en una furia exterminadora según pasara del momento privado al momento político.

Milosz ha puesto en evidencia lo que habría pasado inadvertido, el «pensamiento doble» de muchos comunistas en el seno del universo estaliniano: podría haber evidenciado la doble personalidad. Así ocurrió con Pierre Courtade, «en el que se habían disociado dos personalidades: el comunista privado escéptico, parlanchín, irónico, el comunista oficial rígido, excomulgador, lohengriniano»[11]. Lo que hacía de él, cuando el comunista oficial podía más, «un psicólogo de primera fuerza, para sus hermanos un guardian cuya maña es superior a aquella, mucho más inofensiva, de los detectives de las novelas policiacas»[12].

Yo escribí de un amigo muy cercano: «No sabe que en él cohabitan, muy estrechamente, pero ignorándose entre sí, un paladín del espíritu y un tendero; estos dos personajes se acuestan en la misma cama, pero no se han dado cuenta mutuamente de su presencia»[13].

V. me dice que en ella hay una afectiva y una intelectual que no se entienden. Ni siquiera pueden comunicarse. Edmond Nabousset[14] escribió: «En mí hay un aprendiz de Mesías, un demente lúbrico, y todavía algunos más.»

Los violadores, pedófilos, erotómanos experimentan bajo el imperio de un deseo incoercible el surgimiento de su personalidad mórbida, y la eliminación de su personalidad normal. La novela de Stevenson

[11] E. Morin, *Autocritique*, París, Éd. du Seuil, 1959; reed., col. «Points», 1994. Hay trad. española, véase la Bibliografía, págs. 341-342.

[12] C. Milosz, *El pensamiento cautivo*, Barcelona, Tusquets, 1981.

[13] *Le Vif du sujet*, pág. 332. Hay trad. española, véase la Bibliografía, págs. 341-342.

[14] Letrado de Toulouse (1901-1944).

muestra cómo el honorable doctor Jekyll puede transformarse en un monstruo criminal, Mister Hyde. Cada cual tiene sin duda en estado potencial, larvario un Mister Jekyll y un mister(io) Hyde. Experimentamos discontinuidades de identidad, pasando de un ser generoso a un asesino potencial, de un ser de desprecio a un ser de adoración.

Roles de vida, vida de teatro, mímesis

A esta multiplicidad de personalidades se añade, en nuestra civilización, la multiplicidad de roles sociales, y en ocasiones ambos interfieren. Como puso de relieve la sociología del *role-taking* y del *role-playing*[15], adoptamos roles sociales diferentes en el hogar, en familia, en amor, en el trabajo, con nuestros superiores, con nuestros inferiores, con nuestros amigos. Así, el funcionarillo sometido ante su jefe será un tirano doméstico arrogante y el jefecillo odioso en la oficina no replicará ante su mujer. Los roles sociales son personalidades estereotipadas, embajadoras del Yo *(Moi)* respecto del otro, pero también de las imágenes del Yo *(Moi)* respecto de uno mismo. Algunos de estos roles, muy interiorizados, comportan reajustes de personalidad.

La mímesis es uno de los fenómenos más importantes de la vida animal (insectos que imitan las hojas de los árboles, camaleones), y también humana. René Girard puso muy justamente de relieve la importancia de la mímesis en los comportamientos humanos, en particular los rivalitarios. Aquí insistimos en una mímesis primera. Comienza por la niña que juega con muñecas, es decir juega a la mamá, el chico que juega a la guerra. Cada cual se forma con mil imitaciones[16]. Algunos conservan o desarrollan un don mimético.

Peter Brook[17] da el ejemplo del actor que captaba casi instantáneamente un personaje extremadamente complejo y «adquiere esta

---

[15] G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social,* Barcelona, Paidós, 1999. Para Mead, los roles constituyen una parte fundamental de la personalidad y un elemento fundamental de la socialización. Cfr. también, R. Linton, *Estudio del hombre,* México, FCE, 1942. Numerosos sociólogos han utilizado las nociones de *role-taking* y *role-playing.*

[16] Hasta el punto que Gabriel de Tarde hizo de la imitación el fenómeno social clave: *Les Lois de l'imitation,* reed., Le Plessis-Robinson, Les Empêcheurs de penser en rond, 2001.

[17] P. Brook, «Does nothing come from nothing?», en *Rencontres transdisciplinaires,* París, Ciret, 15 de mayo de 2000.

comprensión cuando a un doctor esto le costaría años de estudio». Un actor puede asumir y despojarse de un personaje «tan fácilmente como un traje». Esta experiencia cotidiana del actor «para mí sigue siendo un misterio extraordinario» (Brook). El misterio reside en esta potencia de la mímesis, aptitud para mimar personajes reales o de ficción, no sólo imitando sus comportamientos, sino introduciéndose en el interior de ellos mismos y dejándose como poseer por ellos[18].

Michel Leiris estudió una experiencia entre teatro y posesión[19] en los etíopes de Gondar. Los protagonistas de los espectáculos, en estado de «semiposesión», son captados por espíritus llamados *zars*. Para una maga muy conocida por el autor «sus *zars* constituían para ella una suerte de vestuario de personalidades, que ella podía investir según las necesidades y los azares de su existencia, personalidades que le ofrecían comportamientos y actitudes completamente hechas, a mitad de camino entre la vida y el teatro» (pág. 18). Este estado híbrido entre simulación y posesión esclarece a una y otra, y una y otra esclarecen la multipersonalidad.

La aptitud para mimar personajes se manifiesta igual de bien en el teatro de la vida[20] que en la vida del teatro. Entre vida y teatro, Moreno desarrolló en su terapia de psicodrama y sociodrama un juego de roles. Entre juego y vida, Gary Gygaz inventó en 1974 la variante lúdica del juego de roles que permite que cada participante incarne un personaje y lo haga evolucionar en un universo imaginario.

Más particularmente, quienes están dotados de una fuerte aptitud mimética pueden habitar la personalidad de otro y ser habitados por ella; no sólo pueden imitar una voz y expresiones del rostro sino también, por y en esta imitación, expresar los pensamientos y los sentimientos del imitado. Llega a ocurrir que el imitador ya no pueda desembarazarse del imitado, que entonces verdaderamente lo ocupa y lo posee, como me ocurrió cuando imitaba a uno de mis profesores...

---

[18] J. Duvignaud, *Sociologie du théâtre,* nueva ed., París, PUF, 1999; *El actor. Para una sociología del comediante,* Madrid, Taurus, 1966.

[19] M. Leiris, *La Possession et ses Aspects téâtraux chez les Éthiopiens de Gondar,* nueva ed., París, Le Sycomore, 1980.

[20] Cfr. el desarrollo extraordinario de los «juegos de rol» en los últimos decenios.

Mejor aún: a menudo, en los sueños, nuestra mente crea personajes completos, o bien resucita de forma impecable la personalidad física y psíquica de aquellos con quienes soñamos. A través de nosotros, hablan con su voz, piensan con su pensamiento. Lo que revela la fuerza extraordinaria, misteriosa, de la unión de la mímesis y la posesión.

Hay una relación muy notable entre mímesis, histeria, posesión. La mímesis humana comporta, más allá de la empatía y de la simple imitación, proyección de sí en el otro e identificación del otro en sí; es hija de nuestras actividades subjetivas más profundas. La mímesis se opera cuando la proyección ⟶ identificación se convierte en un fe-

nómeno a la vez histérico y de posesión. La histeria es el nombre ordinario de la simulación, que en su sentido clínico no es ni fingimiento ni artificio, sino la traducción de un estado psíquico en síntoma físico. La posesión es una verdadera apropiación y domina a la persona con el personaje, real o mítico, que se apodera de ella. Así ocurre con la posesión por los demonios que experimentaron los religiosos del convento de Loudun, o la posesión por las *orixas* en el curso de los cultos de candomblé. Y se puede decir, por retomar la expresión de Leiris, que los mimetismos de actores o de imitadores son casos de posesión controlada.

De este modo, el actor puede encarnar personajes imaginarios en un proceso de mímesis/histeria/posesión, y nosotros mismos podemos insertarnos en otra personalidad, utilizando su voz como mediación, para lograr aspirarla en nosotros por completo.

Nosotros mismos, cuando pasamos de una personalidad a otra, bajo el efecto de la cólera o el amor, vivimos histéricamente nuestros estados psíquicos, los cuales se encarnan en una personalidad particular que por un tiempo se convierte en nuestra persona

Por último, no olvidemos que en nosotros sigue habiendo un hormigueo de personalidades larvarias que no llegan a cristalizar, las personalidades imaginarias de nuestros fantasmas que son como los ectoplasmas de nuestros Yo *(Moi)* (cfr. la película de Danny Kaye, *La vida secreta de Walter Mitty).* En estos fantasmas llevamos personalidades potenciales dementes, sublimes, erotómanos insensatos, salvadores de la humanidad que, feliz o desgraciadamente, no llegan a tomar consistencia en nuestras vidas.

Las cavernas interiores[21]

Nuestra civilización nos permite detectar nuestro paleolítico interior: en el fondo de las cavernas hormiguea un Ello innombrable, un Se anónimo, monstruos, espectros; todo lo que amenaza al hombre de las cavernas, peligros, tinieblas, hambre, sed, fantasmas, demonios, ha pasado al interior de nuestras almas, nos inquieta, nos angustia, nos amenaza desde dentro.

La caverna interior no es platónica. Hay que hundirse en ella por un descenso interminable, progresando hacia el interior entre las sombras, los fulgores, hasta que lleguen los jadeos, revoloteos, murmullos, ecos; súbitamente acosan los gritos, espasmos, sollozos, aullidos, estallidos de risas histéricas, y después descendiendo aún más a lo largo de paredes cubiertas de *graffiti* infantiles, se llega a un santuario mudo donde se alza un pequeño ídolo ciego, soberano, indiferente, un *Rosebud*... Las grandes cavernas exteriores que son las salas de cine se comunican con nuestras cavernas interiores; nuestra alma vaga en ellas como nuestros ancestros erraban en las junglas o en las selvas vírgenes; como ellos, más que ellos, ellas se nutren de sacrificios humanos, encuentran sus propias tinieblas en las angustias y peligros de la noche, se complacen en los bajos fondos de las ciudades, imágenes de sus propios bajos fondos, contemplan sus pulsiones liberadas de sus inhibiciones, que se desencadenan en la copulación y en el crimen.

El cosmos secreto

Se ha dicho anteriormente que todo ser humano, como el punto singular de un holograma, lleva el cosmos en sí. Se puede decir también que todo individuo, incluso el más reducido a la más banal de las vidas, constituye en sí mismo un cosmos. Lleva en sí sus multiplicidades interiores, sus personalidades virtuales, una infinidad de personajes quiméricos, una poliexistencia en lo real y en lo imaginario, el sueño y la vigilia, la obediencia y la transgresión, lo ostensible y lo secreto, hormigueos larvarios en sus cavernas y simas insondables. Cada cual con-

[21] Pasaje tomado, con algunas modificaciones, de *Le Vif du sujet,* pág. 138.

tiene en sí galaxias de sueños y fantasmas, impulsos no saciados de deseos y amores, abismos de infelicidad, inmensidades de indiferencia helada, abrazos de astros ardientes, desencadenamientos de odio, extravíos débiles, relámpagos de lucidez, tempestades dementes...

Cada cual lleva en sí una soledad increíble, una pluralidad inaudita, un cosmos insondable.

El Yo continuo y el Yo *(Moi)* discontinuo

Ecce Homo... El individuo no es ni noción primera ni noción última, es una noción nudo gordiano de la trinidad humana.

Lleva en sí en su más alto grado la paradoja de lo uno y lo múltiple.

Su unidad produce una dualidad y anuda una multiplicidad. Lo *Uno* comporta efectivamente en sí alteridad, escisiones, diversidad, negatividad, antagonismos. Como dijera Hegel, la identidad es la unión de la identidad y la no identidad.

El Yo *(Moi)*-Yo es como el átomo: una unidad aparentemente simple, irreductible, primaria, de hecho un sistema muy complejo, múltiple y contradictorio, cuyo núcleo central es él mismo complejo.

La multipersonalidad nos resulta invisible porque la unidad del Yo la oculta. Ahora bien, la unidad del individuo no debe ocultar su multiplicidad interior, ni ésta ocultar su unidad.

Debemos descomponer la concepción monista, plena, sustancial del sujeto individual para recomponerla en la complejidad de su unidad. Yo une la heterogeneidad de los Yo *(Moi)*.

Allí donde hay hormigueo, lo múltiple, lo diverso, lo anónimo, Yo adviene sin tregua. El Yo es el unificador de una multiplicidad formidable y de una totalidad multidimensional.

Sí, hay diversos Yo *(Moi)* en una persona, pero no se frecuentan nada y están federados por un Yo único.

Todo individuo contiene en sí una personalidad dominante, que no siempre logra inhibir una segunda personalidad antagonista, y que tiene secuestradas dos o tres personalidades más o menos cristalizadas. La personalidad dominante reina sobre una caverna hormigueante de prisioneros.

La personalidad dominante puede estar sujeta a eclipses, y dejarle el lugar a una de las personalidades que se cristaliza actualizándose.

Un rostro es un teatro en el que juegan múltiples actores. Una vida también. Cada cual experimenta discontinuidades personales en su andadura continua.

Los otros nos habitan, nosotros habitamos a los otros...

Cada cual lleva en sí la multiplicidad e innumerables potencialidades aun cuando sigue siendo un individuo sujeto único.

Capítulo 3

Mente y consciencia

> Estoy convencido de que las explicaciones de los fenómenos «emergentes» de nuestros cerebros, como las ideas, las esperanzas, las imágenes, las analogías y, para acabar, la consciencia y el libre albedrío, descansan en una suerte de Bucle extraño, una interacción entre niveles en la que el nivel superior desciende hacia el nivel inferior, al mismo tiempo que está determinado por el nivel inferior. Habría por tanto, dicho de otro modo, una «resonancia» autorreforzante entre diferentes niveles. El Yo *(Moi)* nace desde el momento que existe el poder de reflejarse.
>
> D. Hofstadter

I. Poderes y debilidades de la mente

El error es humano

Recordémoslo, la mente *(esprit,* en francés, *mind)* emerge y se desarrolla en la relación entre la actividad cerebral y la cultura. Se convierte en la organizadora del conocimiento y de la acción humanos. Es generalista, policompetente, capaz no sólo de resolver sino también de plantear problemas, incluidos los insolubles.

Nada hay más potencialmente abierto que la mente humana, aventurera y curiosa de cualquier cosa. Pero no hay nada más cerrado que el cerebro humano, cuya clausura permite no obstante esta apertura.

El cerebro está encerrado en su caja craneana, sólo se comunica con el exterior por la mediación de los terminales sensoriales que reci-

ben los estímulos visuales, sonoros, olfativos, táctiles, los traducen en un código específico, transmiten estas informaciones codificadas a diversas regiones del cerebro, que las traducen y transforman en percepción. De este modo, todo conocimiento, perceptivo, ideal o teórico, es a la vez una traducción y una reconstrucción.

Ningún dispositivo cerebral permite distinguir la alucinación de la percepción, el sueño de la vigilia, lo imaginario de lo real, lo subjetivo de lo objetivo. Lo que permite la distinción es la actividad racional de la mente, que recurre al control del entorno (resistencia física del medio), de la práctica (acción sobre las cosas), de la cultura (referencia al saber común), del otro (¿ve usted la misma cosa que yo?), de la memoria, de la lógica. Dicho de otro modo, la racionalidad puede ser definida como el conjunto de las cualidades de verificación, control, coherencia, adecuación, que permiten asegurar la objetividad del mundo exterior y operar la distinción y la distancia entre nosotros y este mundo.

A partir de ahí, y visto que todo conocimiento es traducción y reconstrucción y que las fermentaciones fantasmáticas parasitan cualquier conocimiento, el error y la ilusión son los problemas cognitivos permanentes de la mente humana.

A pesar de sus capacidades de control y verificación, el conocimiento humano ha corrido y sigue corriendo riesgos formidables de error y de ilusión. Ya los examiné en otra parte[1]. Son de orden individual *(self-deception* o autoengaño, falsos recuerdos[2], represiones inconscientes, alucinaciones, racionalizaciones abusivas, etc.); cultural o social (impronta en la mente de las certezas, normas, tabús de una cultura); paradigmático (cuando el principio organizador del conocimiento impone la disociación allí donde hay unidad, la unidad allí donde hay pluralidad, la simplicidad allí donde hay complejidad); noológico (cuando un dios, un mito, una idea se apoderan de un individuo que acaba por estar poseído por el dios o la idea). El proble-

---

[1] Cfr. mis libros *El Método* 3 *(El conocimiento del conocimiento); La Tête bien faite,* París, Éd. du Seuil, 1999; *Les Sept Savoirs nécessaires à l'éducation du futur,* París, Éd. du Seuil, 2000. Hay trad. española, véase la Bibliografía, págs. 341-342.

[2] E. Loftus y K. Ketcham, *The myth of repressed memory,* Nueva York, St. Martin's Press, 1994.

Piaget cuenta un recuerdo de infancia muy fuerte: un hombre intenta raptarlo mientras su niñera lo pasea en su carrito; y no sólo se acuerda de la agresión sino también de la resistencia de la niñera. Ahora bien, sus padres recibieron más adelante una carta de la niñera en la que decía haber inventado ella toda la historia.

ma de la ilusión atraviesa toda la historia, todas las sociedades, todos los individuos, y las mentes apenas desengañadas están prestas a caer en otra ilusión (del integrismo comunista al evangelio neoliberal, por ejemplo).

La certeza de conocer la verdad está lejos de ser una garantía contra el error. Como decía Romain Gary: «Desconfiad de la verdad, siempre comete errores.» Las evidencias reconocidas no son tales necesariamente; sólo la mente no conforme discierne que las evidencias recibidas son ilusorias, y percibe evidencias respecto de las que la mayoría son ciegos.

Como el error y la ilusión acompañan sin tregua a la actividad mental del ser humano, la racionalidad se halla en acción sin tregua para luchar contra ellos, pero, sin descanso, lo veremos, la brecha abierta entre la mente y lo real es recubierta por nuevos errores o ilusiones.

El cerebro y el ordenador

Se ha podido comparar el ordenador a la mente/cerebro humana. Esta comparación permite revelar a la vez las diferencias y las analogías.

El ordenador y el cerebro son dos máquinas, pero una es producida, fabricada, organizada por la mente humana, surgida de una máquina cerebral inherente a un ser dotado de sensibilidad, de afectividad y de consciencia de sí. Del ordenador no emerge ninguna mente, ni siquiera en el seno de una cultura, mientras que el cerebro tiene la capacidad, vía la mente, de reconocerse como máquina y saber incluso que es más que una máquina.

No obstante, a pesar de estas diferencias radicales, el ordenador es capaz de efectuar ejecuciones calculadoras sobrehumanas, operaciones lógicas, refutaciones, razonamientos por ensayo y error, por recursión, por referencia a casos. Más ampliamente, al igual que el cerebro humano, el ordenador computa[3] procediendo por disyunción y conjunción. En este sentido, la palabra inteligencia no es abusiva: hay una inteligencia artificial. Pero la inteligencia artificial está limitada a la computación, mientras que la mente humana integra la computación cerebral en la cogitación, es decir el pensamiento[4].

---

[3] Cfr. Definiciones, págs. 331-340.

[4] Cfr. *El Método* 3, págs. 127-138.

El cerebro es una máquina bio-químico-eléctrica. A diferencia del ordenador, la mente/cerebro trabaja con, por y contra el ruido[5], lo que comporta enormes riesgos de error, ilusión, locura, pero también posibilidades prodigiosas de invención y creación.

El cerebro se diferencia de los ordenadores digitales[6], aun cuando efectúa operaciones binarias, y de los ordenadores análogos, aun cuando crea y utiliza analogías (diferentes, por lo demás, de las de los ordenadores análogos).

La mente/cerebro combina de forma permanente los procesos digitales y los procesos analógicos. Estas dos cualidades parecen lógicamente incompatibles, al igual que para la partícula microfísica la cualidad de onda y la de corpúsculo. Y sin embargo, es preciso asociarlas para captar la originalidad de la mente humana.

Lo digital separa, divide, discierne, localiza, mide y, por ello mismo, desarrolla el campo de lo divisible, lo discernible, lo separable, lo localizable, lo medible. La analogía religa, asocia, conecta, acopla y por ello desarrolla el campo de las evocaciones, las sugerencias, las aproximaciones, las relaciones.

«La analogía, tomada en el sentido amplio con su pariente la semejanza (o la similitud), es ciertamente el soporte de numerosas actividades cognitivas automáticas y no me encuentro lejos de pensar que es uno de los determinantes fundamentales del funcionamiento cognitivo»[7]. El proceso analógico se efectúa a la manera de ondas que recorrieran los diferentes campos de la mente, es decir transportando de un dominio a otro imágenes, nociones, modelos, siguiendo el sentido literal de la palabra metáfora: llevar más allá. La metáfora dispone de virtudes a menudo desconocidas: es una «indicadora de una no linealidad, de una apertura del texto o del pensamiento para diversas interpretaciones y reinterpretaciones, para resonar con las ideas personales de un lector o de un interlocutor»[8]. Un juego combinado de metáforas puede aportar más conocimiento que un cálculo o una denotación: de este modo, las metáforas de un enólogo, evocando el cuerpo, el afruta-

[5] Sobre la noción de ruido, cfr. *El Método* 1, pág. 391 y ss. Cfr. igualmente Definiciones, págs. 331-340.

[6] «Hay una componente esencialmente no algorítmica en los procedimientos mentales» (R. Penrose).

[7] Jean-François Le Ny, prefacio a Marie-Dominique Gineste, *Analogie et Cognition. Étude expérimentale et simulation informatique*, París, PUF, 1997.

[8] Preimpresión de E. N. Knyazeva y S. P. Kurdyumov, del Keldish Institute of Applied Mathematics de la Academia de Ciencias de Rusia, *Synergetics at the Crossroads of the Eastern and the Western Cultures* (1994).

do, el bouquet, la lágrima, la nariz, el aterciopelado, y nombrando sus aromas por analogías, describen de forma a la vez más precisa, más concreta y más sensible las cualidades de un vino de lo que lo hacen los análisis moleculares y las proporciones químicas. Antonio Machado decía que «una metáfora tiene tanto valor cognitivo como un concepto, a veces más». Y Paul Ricoeur: «Tratada como atribución curiosa, impertinente, la metáfora deja de ser figura de ornamento retórico o de curiosidad lingüística para proporcionar la ilustración más brillante del poder que tiene el lenguaje de crear sentido mediante acercamientos inéditos»[9].

La analogía se desarrolla siguiendo dos vías. Una, abstracta y racional, apareció en los antiguos griegos para designar, en un análisis de proporcionalidad, la igualdad de dos relaciones matemáticas. La segunda va de semejanzas en semejanzas para establecer parentescos o identidades. La multiplicación de situaciones o eventos análogos conduce a la inducción, que es un modo de conocimiento a la vez animal, humano y científico[10]. El establecimiento de analogías organizacionales o funcionales, como el *feed-back* negativo, en entidades de naturaleza diferente (máquinas artificiales, seres vivientes, sociedades) es incontestablemente racional.

En estos últimos casos, la analogía está controlada, y no identifica entre sí entidades de naturaleza diferente. En cambio, en el seno del pensamiento poético o mitológico, la analogía establece, allí donde la lógica separa, uniones e identificaciones. El sol, por ejemplo, es un carro que, surgiendo de oriente, realiza su trayecto en el cielo para acabarlo en occidente. El mundo animal es visto como analogía del mundo humano y a la recíproca. El rayo, la erupción de un volcán, son las cóleras de un dios. Por último, la correspondencia, especular, del microcosmo (humano) y el macrocosmo expresa de forma explícita el basamento analógico del pensamiento mitológico.

Las antiguas analogías mitológicas han muerto en nuestras creencias contemporáneas, pero siguen vivas en nuestras afectividades, nuestros estados del alma y nuestra poesía. Nuestro lenguaje está colmado de transportes analógicos de un dominio a otro, que se han vuelto casi invisibles (la salida del sol, las raíces del mal, la explosión de un amor). La comprensión de persona a persona se hace por proyección de sí a

[9] P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, París, Esprit, 1995.
[10] Cfr. *El Método* 4, «El núcleo de la lógica clásica», págs. 178-180.

otro, identificación de otro consigo, en una vivencia analógica en la que el otro, *ego alter,* se convierte en *alter ego.* El conocimiento científico mismo, que en su fase simplificadora creyó expulsar la analogía, la utiliza sin saberlo (la «selección» natural, las «leyes» de la naturaleza). Como hemos indicado más arriba, la racionalidad practica la analogía, aun cuando la somete a exámenes y verificaciones. La analogía emprende el vuelo más libre en el pensamiento poético y el pensamiento mitológico...

Añadamos, en relación con esto, que la aptitud mimética propia de la mente humana nos hace psíquicamente análogos a lo que imitamos (cfr. más arriba, cap. 2), lo que conduce a una especie de posesión del imitador por el imitado. Por ello, algunos han atribuido a los chamanes en estado de posesión mimética el verismo sorprendente de las pinturas de animales de las cuevas prehistóricas, como las de la cueva de Chauvet o la de Lascaux.

Lo digital separa lo que está unido, lo analógico une lo que está separado. Su complementariedad permanente asegura y fecunda el conocimiento[11]. La mente humana, que trata lo separable y lo no separable, puede discernir los límites de un conocimiento únicamente consagrado a lo divisible y lo separable, reconocer las incertidumbres de un conocimiento que no enmudece sino en la analogía, y tratar la complejidad: allí donde lo separable y lo inseparable son inseparables.

Hay, igualmente, dos lenguajes unidos en el lenguaje, uno que denota, objetiva, calcula, se funda en la lógica del tercio excluso, otro que connota (evoca el halo de significaciones contextuales en torno a cada palabra o exposición), juega con la analogía, tiende a expresar afectividad y subjetividad. Los dos lenguajes no forman sino uno en nuestro lenguaje ordinario[12]. Una de las riquezas del lenguaje ordinario es que combina uno y otro lenguaje, y traduce de este modo la complejidad afectivo-racional de lo humano. Cuando pretende ser sobre todo racional, el discurso se desarrolla bajo un fuerte control empírico y lógico, tiende a reducir sus elementos ana-

[11] También está presente en el trabajo del pintor que une lo digital (corrección, retoque, modificación, medida) al proceso analógico.

[12] Se separan y oponen cuando se desarrollan, por una parte, lenguajes jurídicos, técnicos, científicos, por la otra, un lenguaje poético.

lógicos a comparaciones, sus elementos simbólicos a signos o convenciones. Cuando pretende ser poético, el discurso se deja llevar por la música de las palabras, las asonancias, las imágenes (pero de ningún modo excluye el control.

PRIMER LENGUAJE	SEGUNDO LENGUAJE
Dominancia de la disyunción	Dominancia de la conjunción
Disyunción real/imaginaria	Conjunción real-imaginaria
Convencionalización de las palabras	Reificación de las palabras
Irrealización de las imágenes	Reificación de las imágenes
Reificación de las cosas	Fluidez de las cosas, posibilidad de metamorfosis
Aislamiento y tratamiento técnico de los objetos	Tratamiento mágico de los objetos; relaciones analógicas entre los objetos
Fuerte control empírico exterior	Fuerte control de lo vivido interior
Fuerte control lógico sobre lo analógico	Fuerte control analógico sobre lo lógico
Panobjetivismo	Pansubjetivismo

Una palabra puede ser signo solamente. El signo depende del modo instrumental de conocimiento, indica fríamente la naturaleza de lo que él designa. Puede ser no sólo signo sino también símbolo. El símbolo evoca y en cierto sentido contiene la presencia de lo que significa. El símbolo es un concentrado de presencia concreta y comporta una relación de identidad con lo que simboliza, y puede estar ahíto de afectividad, de amor, de odio, de adoración, de execración. De este modo, se honra y venera a la bandera que simboliza la patria, se pisotea o quema la bandera del enemigo, pisoteando o quemando en un acto simbólico al enemigo mismo.

El pensamiento mítico y el pensamiento mágico se alimentan de símbolos no sólo en el sentido indicativo del término en el que el símbolo se identifica con el signo, sino en el sentido cuasi mágico en el que el signo contiene la presencia afectiva, mística, de lo que simboli-

za (la cruz). Hay un pensamiento simbólico-mítico-mágico presente en todas las civilizaciones.

El pensamiento uno y plural

El pensamiento comporta y desarrolla diferentes tipos o modos de inteligencia, pero los supera por la importancia de su componente reflexiva, por su aptitud organizadora y creativa. La inteligencia resuelve problemas. El pensamiento resuelve igualmente problemas, pero plantea problemas profundos, problemas generales, se plantea problemas sin solución, entre ellos los problemas metafísicos; se plantea eventualmente el problema de su propia validez, de sus límites. Cuanto más se desarrolla, más problemas resuelve, más problematiza, más se problematiza.

Como toda actividad de la mente, el pensamiento se desarrolla en y por la utilización del lenguaje, de la inteligencia, de la lógica (a la que por lo demás puede y debe exceder y transgredir), de la consciencia, y comporta la aptitud para concebir.

El pensamiento que se despliega en las civilizaciones no está acantonado en un sector que sería la filosofía. El pensamiento se aplica a todos los problemas, cognitivos y prácticos; hay pensamiento vivo en las ciencias, las técnicas, las artes, las religiones en la vida cotidiana, en los analfabetos. Es una actividad personal y original, en todos aquellos que perciben por sí mismos, conciben por sí mismos, reflexionan por sí mismos. Pero puede ser limitado, inhibido, intimidado (por *imprinting*[13], verdades establecidas, normalización). Existe un pensamiento original que puede desarrollarse en el seno de la norma impuesta, pero el pensamiento más original es aquel que, en su propio movimiento, transgrede la norma.

El pensamiento elabora concepciones, es decir formas o configuraciones que constituyen unidades organizadas, sea de ideas, de conceptos, en las teorías, sea de elementos materiales en las obras de arte o las creaciones técnicas. Así ocurre con las obras de aquellos a quienes se llama justamente pensadores desde Heráclito y Tchouang-tseu, monu-

[13] Sobre el *imprinting*, cfr. Definiciones, págs. 331-340.

mentos como la pirámide de Keops, los frescos de la Capilla Sixtina, las creaciones de Leonardo da Vinci, la invención de la máquina de vapor, el Golden Gate, las dos torres desaparecidas del World Trade Center. La concepción puede utilizar a la vez los recursos de la mente, de la mano, del útil.

La actividad pensante comporta invención, creación. Los grandes pensadores son creadores que modifican nuestra mirada sobre el mundo.

El movimiento organizador y creador del pensamiento es un complejo dialógico que pone en funcionamiento competencias complementarias y antagonistas de la mente, como distinguir-religar, diferenciar-unificar, analizar-sintetizar, individualizar-generalizar, abstraer-concretizar, deducir-inducir, objetivar-subjetivar, verificar-imaginar.

El pensamiento establece una dialógica entre lo racional y lo empírico, lo lógico y lo analítico, lo racional y lo mítico, lo preciso y lo vago, la certidumbre y la incertidumbre, la intención y la acción, los fines y los medios. Tras estas dialógicas está la duda, la voluntad, la imaginación, el sentimiento, la angustia ante el misterio del mundo... Es decir, que el pensamiento implica a todo el ser.

Uno, múltiple y polimorfo, el pensamiento concibe y utiliza estrategias cognitivas o prácticas diversas según los problemas encontrados. Existe una diversidad de estilos de pensamiento como de estilos cognitivos: los *global learners* u holistas captan las formas globales, los serialistas *(step by step learners)* precisan caminar de elemento en elemento; existen los abstractos, los concretos, los empiristas, los racionalistas, los analíticos. Ciertos tipos de pensamiento se imponen según las condiciones históricas (pensamiento reduccionista, disyuntivo, en la ciencia del siglo XIX...). Hay factores individuales y factores culturales de desarrollo y complejización, pero también de rigidificación de los modos de pensamiento. Por ello, en toda sociedad se encuentran pensamientos normalizados, pensamientos no conformes, pensamientos desviantes. En nuestras sociedades contemporáneas, la superespecialización desvitaliza al pensamiento.

El pensamiento puede tener fallos, desfallecimientos; no es extralúcido: todo proceso de pensamiento aísla, hipostasía, empuja al límite, lleva a la ceguera o al delirio. El pensamiento necesita regulación interna (como el juego dialógico análisis-síntesis, explicación-comprensión) y regulación externa (la confrontación con la realidad exterior). La razón no regulada por la experiencia, la observación, la verificación, conduce a la racionalización, que es coherente lógicamente pero falsa

empíricamente. El pensamiento lleva consigo incesantemente el riesgo de desajuste.

La dificultad de pensar de forma compleja es extrema. Cuanto más enfrenta la complejidad la mente, más debe ésta complejizar su ejercicio, más difíciles y múltiples son las combinaciones de las diferentes cualidades que debe poner en acción.

El pensamiento doble

La mente humana se revela en el ejercicio de un pensamiento racional *(lógos)* y en el ejercicio de un pensamiento mítico *(mýthos)*. El primero, presente desde los orígenes, se ha desarrollado sobre todo en las ciencias; es un pensamiento apto para recoger y verificar sistemáticamente informaciones; utiliza la lógica, la idea, el cálculo, y desarrolla estrategias cognitivas en la relación con el mundo empírico. El segundo, también presente desde los orígenes, se desarrolla en los mitos, utiliza las analogías y los símbolos, transgrede la lógica y se despliega en un mundo donde lo imaginario se entrelaza con lo real.

Mezclándose uno y otro, unas veces más fuertemente en un sentido que en el otro, se da un pensamiento especulativo, imaginativo, que se despliega en las teologías, las metafísicas, las filosofías...

El mito comporta personajes sobrenaturales —héroes, dioses—; cuenta sus hazañas o sus mártires, su triunfo o su derrota. Los grandes mitos narran el nacimiento del mundo, el del hombre, el paso de la naturaleza a la cultura, indican el origen del bien y del mal.

Arcaico, antiguo o religioso, el mito aporta una inteligibilidad al mundo por la narración y no por las leyes, por lo singular y no por lo general, por lo concreto y no por lo abstracto, por lo viviente (explicación animista) y no por lo físico (explicación materialista). De este modo, el mito arcaico, antiguo o religioso recurre a espíritus, genios, héroes sobrehumanos para explicar un mundo del que la ciencia clásica dará cuenta mediante las leyes y un determinismo universal.

El relato mítico supone en sí el principio antropocosmomórfico (en el que el cosmos es a imagen de lo humano, lo humano a imagen del cosmos), que permite las metamorfosis del ser humano en animal, estatua o roca, las del animal en humano. Al igual que el «doble» en relación al individuo, el mito se despliega en un universo desdoblado

que posee a la vez los caracteres del universo empírico y sus caracteres sobrenaturales propios. Trenza un mundo mitológico sobre el mundo empírico, que confiere suprarrealidad a la realidad.

Unidad, oposición y dialógica de los dos pensamientos

De nuevo encontramos la oposición y unión entre *lógos* y *mýthos*.

Los dos pensamientos se oponen efectivamente y son ininteligibles el uno respecto al otro; y sin embargo, tienen una fuente común. Nuestra mente percibe por traducción (estímulos exteriores) y por reconstrucción en forma de representación mental. La representación desdobla lo real en forma de imagen. Y este doble puede resucitar más tarde en la rememoración.

El pensamiento racional va a trabajar con las informaciones objetivas de la percepción y la rememoración, el pensamiento mitológico va a trabajar con la virtud desdoblada de la representación que, recordémoslo (cfr. págs. 108-109), no es directamente disociable por la mente de la alucinación o del sueño. De este modo, la percepción, el sueño, el fantasma parten del mismo disco giratorio originario, en el que la imagen de la realidad y la realidad de la imagen todavía se confunden, en el que indicación y evocación todavía no se han separado, en el que lo subjetivo y lo objetivo todavía no se han disociado. El pensamiento racional va a asirse a la imagen de la realidad para asir la realidad en la imagen, el pensamiento mitológico va a asirse a la realidad de la imagen para alimentar el mundo imaginario (puede que sea ése el sentido en el que Wittgenstein evoca la «mitología de los procesos mentales»...). De este modo, los principios primeros que gobiernan las operaciones mentales se hallan en la fuente común de los dos pensamientos, y, a partir de esta misma fuente, éstos se disjuntan y se oponen.

Aunque disjuntos, se comunican secretamente. El pensamiento racional utiliza analogías y símbolos; a menudo se ha servido el mito para sus demostraciones o elucidaciones —como Protágoras utilizando el mito de Hermes, Platón el mito de Eros, Freud el mito de Edipo. Por otra parte, tiende, al absolutizarse, a automitificarse como cuasi «diosa de la Razón». Por su parte, el relato mitológico más fantástico necesita un mínimo de coherencia, obedece de forma segmental a la lógica, aunque sólo sea para articular su discurso, y los grandes mitos llevan ocultos en sí una lógica así como una racionalidad secretas... De

este modo, hay *lógos* oculto tras el mito, de igual modo que hay *mýthos* oculto tras la razón[14].

Al mismo tiempo que son diferentes y opuestos, los dos pensamientos están mutuamente imbricados en nuestra vida y en nuestro lenguaje, y juntos forman un tejido complejo: nuestro lenguaje es tanto más rico cuanto pueda servirse a la vez de la disyunción y la argumentación, de la analogía y la evocación. Y desde luego, puede estar subdesarrollado tanto lógica como analógicamente. La peor pobreza no es sólo la de un discurso analógico privado de lógica, sino también la de un discurso puramente lógico que, al volverse únicamente formal, queda entonces privado de concreto y de complejidad.

La racionalidad cerrada no puede comprender las necesidades humanas que alimentan mito y religión, e ignora que en la racionalidad misma hay emoción y pasión. En cambio, cuando es autocrítica y abierta, la racionalidad es capaz de reconocer sus límites, comprender los caracteres humanos profundos del mito y de la magia.

La racionalidad abierta reconoce la materia imaginaria/simbólica que co-teje nuestra realidad («we are such stuff as dreams are made»). Puede concebir la realidad humana del mito. Pero los dos pensamientos no pueden traducirse verdaderamente el uno al otro. La ventaja del pensamiento racional es que puede traducir a su lenguaje una parte de las significaciones míticas, mientras que el pensamiento mitológico no puede integrar en sí al pensamiento racional crítico.

Las aventuras de la mente

Por ello, no son sólo los demonios del conocimiento y los demonios de la acción los que se han apoderado de la mente humana, son también los demonios de lo imaginario y del mito.

Con el demonio del conocimiento, la curiosidad animal se ha convertido en una pasión humana («el hombre tiene naturalmente la pasión de conocer», decía Aristóteles). Nos dirige hacia todas las cosas desconocidas, y se obstina en los enigmas y misterios de la existencia y del universo.

[14] Marx escribía (carta a Ruge, septiembre de 1843): «La razón ha existido siempre, pero no siempre de forma racional.»

La aventura del conocimiento se desarrolla en todos los terrenos. El conocimiento racional-empírico presente en los cazadores-recolectores del Paleolítico, activo en todas las civilizaciones, se autonomizó y desarrolló a partir del siglo XVII, después de que Galileo, Bacon y Descartes hubieran planteado los fundamentos de la ciencia moderna.

La aventura del mito comienza igualmente en los orígenes de *homo sapiens,* se inscribe en las grandes religiones ecuménicas, y después se metamorfosea en los tiempos contemporáneos en la aventura de la ideología. El mito ha abandonado sus hábitos tradicionales, y así se ha instalado en la esfera aparentemente laica de las sociedades: el mito moderno puede, a diferencia del antiguo, prescindir de dioses e incluso de relato. Parasita clandestinamente el mundo de las Ideas que han surgido del pensamiento racional, y que adquieren forma soberana: la Razón, la Historia, la Ciencia, el Progreso, la Revolución. Se infiltra en las ideologías, les da energía y fuerza de posesión. Les da a las ideas abstractas una vida, un carácter providencial casi divino. De este modo, la Razón, la Ciencia, el progreso han podido convertirse en grandes mitos de los siglos XIX y XX y las llamadas leyes de la historia han pretendido realizar providencialmente la salvación de la humanidad...

Por ello sería un gran error (y, por lo demás, sería otra creencia mítica) creer que el mito ha sido expulsado por la racionalidad moderna y que su último refugio es el reino de la muerte. La muerte es sin duda un agujero negro para la razón y un sol radiante para el mito. Pero lo real, territorio del pensamiento empírico-racional, es igualmente el terreno del mito. En cierto sentido, lo real todavía es más insondable que la muerte: se ha podido, si acaso, encontrar razones para la muerte, como el segundo principio de la termodinámica; todavía no se ha encontrado ninguna «razón de ser» de lo que es. Por ello, el mito surge en la humanidad no sólo del abismo de la muerte, sino también del misterio de la existencia. De hecho, y siempre, en toda sociedad habrá a la vez racionalidad, mitología, religión.

La mente creadora

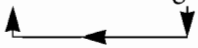
La palabra «creatividad» es expulsada del cientifismo, hipostasiada por el espiritualismo, *gadgetizada* por la gestión de empresas. Y sin embargo, es insoslayable: no podemos negar que las evoluciones vivientes, vegetales y animales, hayan sido creativas; no podemos eliminar la creatividad en la historia humana; la humanidad ha creado dioses vi-

vientes, ideas vivientes, que han tomado el poder por encima de ella; se han organizado sociedades creando formas nuevas; el ingeniero, el artista, son creadores de obras. Es cierto que mentes a veces creadoras han negado la fuerza creativa de la mente, autores en ocasiones originales han proclamado la inanidad de la noción de autor. Pero, no obstante, eran mentes creadoras y autores originales.

La creatividad humana es técnica (invención de la rueda, el molino, la máquina de vapor, etc.). También es estética (adornos, cantos, pinturas, artes, poesías). Es intelectual (ideas, conceptos, teorías). Igualmente es social (leyes, instituciones), pero, incluso en este caso, necesita individuos.

En toda creación humana, inconsciente y consciente, imaginario y real colaboran. Reconocer el papel de lo imaginario y del inconsciente en la creatividad nos conduce, no a negarla, sino a reconocer su misterio. Sin lugar a dudas, se ha hipostasiado la noción de genio, pero ésta contenía, a justo título, la noción de inspiración, de posesión incluso, y nos ponía ante el misterio del acto creador.

Entre los grandes misterios de la mente está, efectivamente, su creatividad[15]; las capacidades creativas de grandes escritores como Balzac, Tolstói, Dostoievski, Proust han concretizado gigantescos ectoplasmas de real ⟶ imaginario, quiero decir, imaginario en la reproducción



de lo real, real en la producción imaginaria. También aquí encontramos los enigmas del mimetismo, de la posesión, de la histeria.... ¿No está poseído en cierta forma todo artista creador por la obra que él crea, y no está histérico en el sentido de que da existencia orgánica a una emanación de la mente?

En nuestra mente hay una dimensión que nuestra mente ignora. Las hipótesis más asombrosas no deben descartarse (aunque tampoco deben ser ciegamente adoptadas). El fondo de la mente humana sigue siendo desconocido, el hecho mismo de que exista la mente humana sigue siendo un misterio.

Desde luego que la mente humana no es sólo una superestructura, es una emergencia de la extraordinaria conjunción organizadora entre

[15] Sobre la creatividad, A. Montuori y R. E. Purser (dir.), *Social Creativity*, Crenkill, New Jersey, Hampton Press, 1999. En esta obra, F. Barron, «All creation is a collaboration», págs. 49-59. Cfr. también A. Koestler, *The Act of Creation*, Nueva York, Macmillan, 1963.

el cerebro humano y la cultura, y esta emergencia (dotada de propiedades nuevas en relación a lo que la ha producido) no sólo hace estallar las cualidades más ricas del ser humano, sino que manifiesta poderes asombrosos a través de las magias de los chamanes y los desarrollos inauditos de las técnicas. La mente ha adquirido hoy el poder de actuar por medios químicos y quirúrgicos sobre el cerebro del que ha surgido, y pronto adquirirá el poder de actuar sobre los genes que han producido su cerebro. Así, un extraño circuito está en vías de embuclarse para una nueva aventura: la de la mente que retroactúa a la vez sobre el cerebro del que emerge y sobre los genes que producen el cerebro (cfr. parte tercera, capítulo 5).

Precediendo en bien poco estos nuevos poderes de creación, la mente humana ha desarrollado poderes de aniquilación. Como es a la vez genial y débil, posee capacidades que pueden ser terroríficas si le falta consciencia y responsabilidad.

El alma

La mente es un complejo que comporta en sí el psiquismo, noción que indica su subjetividad afectiva. El alma humana emerge a partir de las bases psíquicas de la sensibilidad, de la afectividad; en complementariedad íntima con la mente *(animus)*, es *anima.*

Los mamíferos, entre los que nos encontramos, son notables por su afectividad, y, particularmente cuando son domesticados, como los perros, manifiestan una enorme sensibilidad en el apego. ¿Tienen alma? No desemboquemos aquí en un debate teológico-cartesiano. Es tanto más imposible marcar una demarcación cuanto que el alma no es localizable, ni siquiera verdaderamente definible. Se la reconoce por sensibilidad («no tiene alma», me dijo Jacques Monod de un epistemólogo que conocíamos, y yo comprendí inmediatamente). Observemos aquí que estimo tan necesario restablecer la prioridad del cerebro, apartado por el espiritualismo filosófico, para concebir la mente, cuanto estimo necesario rehabilitar el alma, expulsada por el objetivismo científico.

El alma no tiene fronteras, no tiene fondo. «No encontrarás los límites del alma, aún recorriendo todas las rutas, tan profundo es el Logos que ella encierra», decía Heráclito. El alma no es una entidad estable, es fluctuante como la consciencia. Sólo emerge verdaderamente más allá de la lucha por la supervivencia, y más allá del trabajo duro.

(Ésta es la razón de que, *a contrario*, tengamos el sentimiento, que procede de nuestras almas, que nuestros perros y gatos domésticos, librados de cualquier preocupación por la búsqueda de alimento, de cualquier peligro, bien instalados en el apartamento, tienen un alma, son almas...)

El alma no es perceptible para la mirada funcionalista o pragmática, ya que aparentemente no tiene función ni utilidad. Se manifiesta por la mirada, por la emoción del rostro, y sobre todo a través del llanto y la sonrisa. Puede expresarse con palabras, pero su lenguaje propio está más allá del lenguaje en prosa, es el de la poesía y el de la música...

El alma es sin duda un concepto cómodo, como me sugiere un amigo lector, pero el término también traduce aquello que escapa a los conceptos cómodos.

La mente es organización del pensamiento y energía de la voluntad; el alma es intuitiva, siente y presiente; es sensibilidad, dolor a menudo. El alma es aquello que sufre dolor moral. El alma es también aquello que se exalta más allá de la alegría, resplandece de felicidad, y puede conocer el éxtasis.

El *anima* es el complemento y el antídoto del *animus*. Es la parte femenina de la mente hermafrodita.

El alma puede hacer de nosotros sujetos sensibles, vulnerables, generosos, compasivos, abiertos al mundo y al otro. ¡Y que los seres humanos no hayan podido actualizar todavía estas virtualidades que, no obstante, están inscritas en cada cual!

Estas virtudes que creemos primeras, el alma, la mente, son emergencias, virtudes de complejidad, fenómenos de totalidad; por ello no pueden sobrevivir a la muerte que es la desintegración del todo y la dispersión de sus elementos.

II. Poderes y debilidades de la consciencia[16]

De algún modo, la consciencia es una reflexión en los dos sentidos del término: el primero es análogo al sentido óptico del espejo que opera el desdoblamiento de lo que refleja en reflejado; el segundo designa el retorno, formando un bucle, de la mente sobre sí, por la mediación del lenguaje. La consciencia está pues a la vez siempre desdoblada sin dejar de ser una. Es el bucle que reúne a lo que reflexiona con

[16] Sobre la consciencia, cfr. *El Método* 3, págs. 207-219.

lo reflexionado, los identifica y establece una unidad en la dualidad de una consciencia de la consciencia. Ésta es la razón de que nos resulte a la vez evidente y misteriosa.

La consciencia comporta dos ramas que se incluyen la una en la otra como un *yin yang*[17], la rama que se refiere a las actividades cognitivas o prácticas, la rama de la consciencia de sí; la consciencia de sí sigue estando presente como un piloto encendido de la consciencia cognitiva, la cual se encuentra despierta en la consciencia de sí.

La consciencia de sí nace de la experiencia reflexiva, en la que, como hemos visto, la unidad del Yo se desdobla objetivándose en un Yo*(Moi)*, y se reunifica identificando estos dos términos en un Yo soy yo *(je-suis-moi)*. Como hemos visto igualmente, la primera objetivación del Yo*(Moi)* es constituida por el *doble*, que a la vez diferenciado del Yo e identificado con él, testimonia una paleoconsciencia arcaica. Hay que esperar a las civilizaciones históricas para que, al interiorizarse y espiritualizarse el doble, el alma y la mente devengan las mediadoras de la consciencia de sí y que, por último, aparezca una consciencia de la propia subjetividad. El examen reflexivo de sí sobre sí pudo suscitar entonces obras en las que el sujeto deviene su propio objeto de estudio, como los *Ensayos* de Montaigne. Y Montaigne, al descubrir en su singularidad misma, «la humana condición», ha adquirido una consciencia de humanidad integrándose en la condición humana al tiempo que la integraba en él.

La consciencia nos parece bien sea un epifenómeno, bien sea el fenómeno principal de la vida de la mente... En efecto, se la puede concebir como epifenómeno, relámpago que brota y que se apaga de pronto, fuego loco incapaz de modificar un comportamiento «programado» (por el aparato genético, la cultura). La consciencia también puede aparecer como superestructura, resultante de una organización de las profundidades, y que, como todo lo que es secundario y dependiente, no puede ser sino superficial.

Pero la primera representación omitiría constatar que este epifenómeno frágil es al mismo tiempo la cualidad global más extraordinaria surgida del cerebro, la autorreflexión por la que el Yo*(Moi)*-Yo emerge a la mente. La segunda representación ignoraría la retroacción de la consciencia sobre las ideas, sobre el comportamiento y sobre el ser mis-

[17] Cfr. Definiciones, págs. 331-340.

mo, así como los trastornos que puede aportar (consciencia de la muerte). Las dos representaciones ignorarían, por último, la dimensión totalmente nueva y a veces decisiva que la aptitud autocrítica de la consciencia puede aportarle a la persona.

La retroacción de la consciencia puede ser más o menos débil, más o menos modificadora. Y, según los momentos, según las condiciones, según los individuos, según los problemas que enfrenta, según las pulsiones activadas, la consciencia aparecerá, bien sea por tanto como puro epifenómeno, bien sea como superestructura, bien sea como cualidad global, bien sea capaz, bien sea incapaz de retroacción. Pero sobre todo, y principalmente, es el producto supremo, el más rico de la mente humana. Y su valor va unido a su fragilidad, como todo lo que para nosotros es lo mejor y lo más precioso.

La consciencia no sabe nada de nuestra maquinaria corporal, del funcionamiento de nuestro cerebro del que sin embargo emerge, de nuestros trasfondos psíquicos. Cada cual tiene una consciencia íntima, secreta, de sí mismo, pero sólo tiene consciencia parcial de lo que es y de lo que hace.

Una parte enorme de nuestra actividad intelectual es inconsciente, y las más bellas emergencias de consciencia son inseparables de un trabajo inconsciente: «Lo que se llama genio procede de más acá de la consciencia, ilumina la consciencia, se ilumina por la consciencia y escapa a la consciencia»[18]. Schopenhauer decía que la consciencia es la eflorescencia suprema de la inconsciencia. Pero la consciencia puede retroactuar sobre el inconsciente del que ha salido. La voluntad consciente de ciertos yoguis puede controlar los latidos de su corazón.

«Lo misterioso no es la inconsciencia, es la consciencia», decía Bateson; lo misterioso, son una y otra y sus relaciones. La consciencia sólo es posible si en cierta manera está distante de la gran obra de la mente-cerebro sin dejar de depender de ella. Una consciencia absoluta, que invadiera el todo de la mente, se aboliría en su realización misma.

La consciencia no puede ser sino subjetiva, pero el desdoblamiento que opera permite al sujeto considerar objetivamente su propio pensamiento, sus propios actos, su persona; la consciencia expresa la fuerte necesidad de objetividad del sujeto humano. Une en sí el colmo de la subjetividad y de la objetividad.

---

[18] *El Método* 3, pág. 210.

El bucle reflexivo que engendra la consciencia produce, según la atención del sujeto, la consciencia de sí, la consciencia de los objetos de su conocimiento, la consciencia de su conocimiento, la consciencia de su pensamiento, la consciencia de su consciencia. Este bucle reflexivo constituye un metanivel que permite un pensamiento del pensamiento capaz de retroactuar sobre el pensamiento, al igual que la consciencia de sí permite retroactuar sobre sí. Este metanivel que establece a la vez unión y distanciamiento de sí a sí, de sí con las ideas y con los pensamientos, instaura una condición primera del examen crítico sobre toda idea, todo pensamiento, empezando por el suyo propio. El metanivel supera y engloba las actividades cognitivas *al tiempo que forma parte de ellas*. La consciencia, desdoblada en consciencia de la consciencia, puede considerarse de este modo un metapunto de vista al tiempo que sigue siendo ella misma, pero no podría triplicarse, cuadruplicarse, etc.

La consciencia puede intervenir en el curso mismo del conocimiento, del pensamiento o de la acción y constituir los momentos reflexivos del conocimiento, de la acción, del pensamiento; de este modo, el pensamiento puede pensarse al hacerse, podemos sin cesar poner nuestra mente en la órbita del metapunto de vista consciente, y después hacerla volver al punto de vista piloto, modificando de este modo el conocimiento, el pensamiento, la acción en virtud de la toma de consciencia. La consciencia no sólo permite la reflexión de la mente sobre todas las cosas y la vigilancia crítica, sino también la meditación.

No obstante, su fragilidad le hace estar sujeta a todos los errores posibles del conocimiento humano, agravados incluso porque la consciencia cree encontrar en sí misma la prueba de su verdad y se convence de su buena fe. De ahí las innumerables falsas consciencias y las tan villanas buenas consciencias que florecen en las mentes humanas. La falsa consciencia es peor que la inconsciencia puesto que está convencida de ser la verdadera consciencia y las villanas buenas consciencias son las peores falsas consciencias.

El enemigo de la consciencia no sólo es el sujetamiento de la mente por una cultura, está también en el interior de la mente (represión, memoria selectiva, autoengaño).

Los avances de la consciencia no están unidos mecánicamente a los progresos de la consciencia, como lo testimonian los progresos extraordinarios de los conocimientos científicos, que ciertamente han determinado progresos locales de consciencia, pero también falsas consciencias (certeza de que el mundo obedece a leyes simples) y consciencias mutiladas (encerradas en una disciplina particular).

La consciencia está comprometida en el juego cada vez más complejo de la verdad y el error. A pesar de los riesgos de suscitar otras nuevas, el ejercicio permanente de la consciencia tiende a destruir las ilusiones y con ello las certezas: «tiende a eliminar el error pero para iluminar la errancia»[19].

De ahí la complejidad de la consciencia, que a la vez siempre es subjetiva y siempre objetivante, interior a sí y distante de sí, extraña e íntima, periférica y central, epifenoménica y esencial, necesaria y amenazada. La consciencia emerge siempre en interdependencias. El pensamiento pone en actividad la inteligencia y se aclara a sí misma por la reflexividad (consciencia). La consciencia controla el pensamiento y la inteligencia, pero necesita ser controlada por ellas. La consciencia necesita ser controlada o inspirada por la inteligencia, la cual necesita tomas de consciencia. De ahí las múltiples dificultades para que emerja una consciencia lúcida.

La consciencia de la unidad/diversidad humana, a la que aspiramos en este trabajo, necesita, como hemos visto, múltiples conocimientos y un esfuerzo de pensamiento para articular estos conocimientos, tanto más cuanto que éstos están disjuntos y dispersos en diversas disciplinas. La consciencia de lo que es la consciencia necesita la utilización del bucle para reconocer su naturaleza reflexiva, y de la dialógica para reconocer su naturaleza subjetiva/objetiva. La consciencia de la unidad/diversidad de la consciencia misma encuentra la dificultad primera de pensar conjuntamente lo uno y lo múltiple.

Hay unidad de la consciencia humana como bucle reflexivo. Pero, a partir de esta unidad, hay una extrema diversidad, inseparable de las formas de pensamiento, de las condiciones culturales, de las múltiples posibilidades de falsa consciencia, de las posibilidades de regresión de entre las cuales algunas van unidas a sus progresiones mismas (como en lo que concierne a la muerte).

Última emergencia de la mente humana, la consciencia es epifenoménica para nosotros al mismo tiempo que nos resulta esencial. En absoluto es una instancia fija y estable; está sujeta a todos los errores posibles del conocimiento humano. Frágil e incierta como la llama de

[19] *Le Paradigme perdu*, pág. 153.

una vela, es parpadeante, oscilante, pudiendo desaparecer o iluminarse. La menor ráfaga pulsional la apaga y corre el riesgo de ser alterada por un mínimo desarreglo químico de la maquinaria cerebral. Es una llamita vacilante, más allá de las formidables y múltiples actividades inconscientes del organismo, del cerebro, de la sociedad[20], de la historia. Nacida en la historia, viviendo su historia, sometida a la historia, un golpe de viento histórico e histérico puede apagarla.

Por ello, el porvenir de la humanidad es más que incierto, porque se juega en el teatro de la consciencia y porque el ser humano sigue siendo *sapiens-demens*.

[20] Y puede que exista un inconsciente colectivo de la humanidad, «entidad viviente inseparable» según Thomas E. Bearden, que irriga cuatro mil millones de seres separados (cfr. particularmente *An Approach to Understanding Psychotronics*, en el autor, 1902, Willis Road S. E., Huntsville, Alabama, 1976).

CAPÍTULO 4

El complejo de Adán
Sapiens-demens

Nada hay más maravilloso-aterrador que el hombre.

SÓFOCLES

Sabed pues, soberbio, qué paradoja sois para vosotros mismos.

PASCAL

Heráclito [...] decía que por naturaleza el hombre está desprovisto de razón.

APOLONIO DE TIANA

El loco se burla del loco.

ERASMO

No es de sabios ser únicamente sabios.

SANTAYANA

Los hombres están tan necesariamente locos que sería una locura no estar loco.

PASCAL

El hombre necesita una valentía temeraria para descender al abismo de sí mismo.

YEATS

Hay profundidades en el alma humana que sólo el rito puede alcanzar.

LOUIS JACOBS (rabino inglés)

Todos vuestros temores son temores de mortales, pero todos vuestros sueños son sueños de inmortales.

SÉNECA

Mi ideología no va contra la razón dado que no admito otro modo de conocimiento teórico que ésta; únicamente va contra el racionalismo.

ORTEGA Y GASSET

Adán no es sabio, ni Eva. El tema de la locura humana fue evidente para la filosofía de la antigüedad, la sabiduría oriental, los poetas de todos los continentes, los moralistas, entre ellos Erasmo, Montaigne, Pascal, Rousseau. Se ha volatilizado no sólo en la eufórica ideología humanista que abocó al hombre a regentar el universo, sino también en la filosofía y en la ciencia.

Al ser humano desde entonces se le puso la etiqueta de *homo sapiens* y *homo faber*. Efectivamente, es un animal dotado de razón, y que aplica su razón fabricando útiles, y después desarrollando la técnica. El siglo XVIII europeo inventó la noción de *homo oeconomicus*, que completa la definición racional añadiéndole la utilidad y el interés. De este modo, *homo faber* y *homo oeconomicus* consagran la apelación controlada de *homo sapiens*.

Homo es efectivamente *sapiens, faber, oeconomicus*. La racionalidad es una disposición mental que suscita un conocimiento objetivo del mundo exterior, elabora estrategias eficaces, efectúa exámenes críticos y opone un principio de realidad al principio del deseo. Los progresos de la ciencia, de la técnica y de la economía confirman la eficacia de la racionalidad humana.

No obstante, esta cualidad no es la única y sobre todo no es la soberana. Ya para Platón, el psiquismo humano era un campo de batalla entre la mente racional *(noús)* la efectividad *(thymós)* y la impulsividad *(epithymía)*. Más cercano a nosotros, Freud indicaba que el sujeto racional, en absoluto soberano, estaba inserto en una trilogía permanente en la que experimentaba la violencia del Ello pulsional y la do-

minación de un Superyo autoritario. De ahí su fórmula admirable: «Allí donde estaba el Ello, debe advenir el Yo.» En fin, MacLean (cfr. págs. 60-61) indicaba que nuestro cerebro no sólo contiene el soberbio neocórtex propio de la racionalidad humana, sino también la herencia del cerebro mamífero (afectividad) y del cerebro reptileano (celo, agresión, huida).

La especificación *homo sapiens* es insuficiente de todos modos. Hace del humano un ser que ignora la locura y el delirio, privado de vida afectiva, imaginaria, lúdica, estética, mitológica y religiosa.

Por ello, nos resulta necesario corregir, completar, dialectizar la noción de *homo sapiens*.

Homo demens

Sería irracional, loco y delirante ocultar el componente irracional, loco y delirante de lo humano[1].

Faber es *killer*. *Homo sapiens* probablemente exterminó a los neandertales. Vivían en Europa desde varias decenas de millones de años antes de la llegada de los *sapiens*. Éstos llegaron hace 40.000 años, y 10.000 años más tarde los neandertales habían desaparecido. Todo nos indica que los neandertales tenían la misma consciencia de la muerte que *sapiens*, la misma creencia en una vida póstuma, y que como él hacían ornamentos y adornos (gruta de Châtelperron).

Desde los cazadores-recolectores arcaicos hasta los campesinos del Neolítico, se encuentran indicaciones de heridas, ejecuciones, suplicios, masacres, sacrificios[2]. El útil de *sapiens* ejecuta los asesinatos de *demens*.

Es el mismo *sapiens* que ha exterminado a sus congéneres, aborígenes de Australia, indios de América, que ha creado la esclavitud y los presidios, y que, a partir de los poderes de la ciencia y de la técnica, se ha lanzado a una conquista del planeta en la que ha generado poten-

[1] Cfr. A. Bourguignon, *Histoire naturelle de l'homme*, t. I, *L'Homme imprévu*, París, PUF, 1989; t. II, *L'Homme fou*, París, PUF, 1994.

[2] Cfr. J. Guilaine y J. Zammit, *El camino de la guerra: la violencia en la prehistoria*, Barcelona, Ariel, 2002.

cias de muerte capaces de aniquilarlo. ¡Desde luego que existen islotes de bondad, de generosidad, de amor y de misericordia en el seno de esta especie criminal!

La agresividad se exhibe en la historia humana. Guerras depredadoras en el exterior, delincuencia y criminalidad en el interior. Un delirio de devastaciones, de asesinatos y de suplicios acompaña siempre a las victorias. La locura asesina se desencadena en los conflictos entre religiones, naciones, ideologías. Una formidable ola de barbarie se desplegó en Alemania, la nación más civilizada del siglo XX. Ninguna nación se salva de esto. Donde quiera que *homo* continúe pretendiéndose *sapiens,* donde reinen *homo faber* y *homo oeconomicus,* la barbarie está siempre presta a surgir.

En los veinte últimos años ha habido conflictos y guerras que han causado casi doce millones de muertos: Camboya, Ruanda, Irán-Irak, Inglaterra-Argentina, Zaire, Angola, Afganistán, Sudán, Mozambique, Burundi, Birmania, Somalia, Uganda, Guatemala, Liberia, Líbano, Vietnam, Colombia, Irak (guerra del Golfo), Sri-Lanka, El Salvador, Uganda-Tanzania, Etiopía, Filipinas, Argelia, Chad, Chechenia, Nicaragua, India, Serbia, Croacia, Bosnia, Sierra Leona, Perú, Namibia, Turquía, Yemen, Sudáfrica, Rodesia, Paquistán, Haití, Irlanda del Norte, Israel-Palestina, Kosovo, Macedonia. La lista está lejos de estar cerrada, y un nuevo tipo de guerra apareció en 2001.

Los psicoanalistas no han dejado de mostrar la locura latente bajo los comportamientos llamados normales. Olivenstein dice que en todo civilizado hay un «hombre parano»[3], es decir, megalómano, suspicaz, que interpreta de forma delirante, que percibe sin cesar indicios de una conjura contra él. La locura humana aparece cuando lo imaginario es considerado como real, cuando lo subjetivo es considerado como objetivo, cuando la racionalización[4] es considerada como racionalidad y cuando todo esto está unido.

Los griegos diagnosticaron la disposición humana a la *hýbris,* término que significa desmesura demente.

La cultura y la sociedad prohiben las pulsiones destructoras de la *hýbris,* no sólo usando sanciones de la ley, sino también introduciendo desde la infancia, en la mente de los individuos, normas y prohibiciones. Además, la agresividad es inhibida por las reglas de cortesía que

[3] C. Olivenstein, *L'Homme parano,* París, Odile Jacob, 1998.
[4] Cfr. Definiciones, págs. 331-340.

son los ritos de pacificación, saludos, palabras anodinas. No obstante, un ataque irritante o humillante a nuestra persona suscita nuestra agresividad[5], y a menudo el amor frustrado puede transformarse en odio. El desencadenamiento de deseo o de odio puede romper controles y regulaciones.

El desprecio, el rechazo se legitiman rebajando al despreciado a la subhumanidad; el odio se cree racional justificándose por la idea de castigo, de eliminación de un ser considerado dañino; se exacerba con la alegría de hacer sufrir, torturar y matar. Mientras que en el mundo animal sólo se mata para defenderse o alimentarse, la violencia asesina se desenbrida en el hombre, fuera de toda necesidad: la «bestialidad» o la «inhumanidad» son rasgos específicamente humanos.

La *hýbris* se desencadena cuando hay simultáneamente ausencia de los tres reguladores: el del mundo exterior, en el que el principio de realidad resiste al principio del deseo; el propiamente mental de la racionalidad; y el social y cultural, que instituye barreras y tabús a la agresividad y a la violencia[6]. Ahora bien, cada uno de estos controles tiene sus deficiencias. La demencia puede romper la resistencia del mundo exterior imponiéndole destrucciones y masacres. La racionalidad puede convertirse en un instrumento al servicio de la pulsión destructiva. La cultura puede ponerse al servicio de la guerra y de las represiones masivas. A partir de ahí, en la ruptura de las regulaciones, la *hýbris* se desencadena. Culmina en barbarie extrema en la conjunción entre, por una parte, la invasión de las fuerzas pulsionales dementes, por la otra, su racionalización en una doctrina, y, por último, su puesta en marcha por la potencia armada de un Estado.

Las masas y las concentraciones pueden suscitar las demencias colectivas que son los pánicos o los linchamientos. La turbulencia de la fiesta, las exaltaciones de la orgía pueden desembocar en violencias destructivas. Podemos preguntarnos si, al igual que una ambición individual desmesurada, la ambición de la civilización occidental de conquistar el planeta e imponerle su ley no es una forma extrema de *hýbris*.

Los gérmenes de todas estas locuras están agazapados en cada individuo, en cada sociedad; lo que nos diferencia a unos de otros es el ma-

[5] En etología, la imposibilidad de realizar un comportamiento gratificante o un estímulo doloroso determina la agresividad (Delgado).

[6] F. Héritier, *De la violence*, París, Odile Jacob, 1999.

yor o menor dominio, sublimación, disimulo, transformación de nuestra propia locura.

Por otra parte, la racionalidad se transforma en su contrario cuando degenera en racionalización. La abstracción, la pérdida del contexto, la clausura de una teoría que deviene doctrina blindada, la transformación de la idea en palabra maestra, todo ello conduce a la racionalización ideológica delirante. El desconocimiento de los límites de la lógica y de la razón misma conduce a formas frías de locura: la locura de la hipercoherencia. La racionalización es la forma de delirio opuesta al delirio de la incoherencia, pero más difícil de descubrir. De este modo, *homo* demasiado *sapiens* se convierte, *ipso facto,* en *homo demens.*

¿Por qué tantas locuras, tantos delirios?

En primer lugar, ya lo hemos indicado, porque la ruptura de las regulaciones en el mundo psíquico (es decir, prohibiciones sociales e inhibiciones internas) provoca, como en el mundo físico, *feed-back* positivos, es decir, amplificaciones y aceleraciones de desviaciones, que se manifiestan psíquicamente en estados casi dementes de furor, extravío, rabia.

Después, porque no existe ningún dispositivo cerebral intrínseco que distinga la alucinación de la percepción, el sueño de la vigilia, lo imaginario de lo real, lo subjetivo de lo objetivo. Como hemos visto[7], la actividad racional de la mente sólo permite la distinción recurriendo a los controles del entorno, de la práctica, de la cultura, del otro. Lo que nos indica otra vez que los controles racionales no son soberanos, y nos remite a la inestabilidad de la relación triúnica en el cerebro/mente humano. La racionalidad no es sino una instancia, concurrente y antagonista, de las otras instancias de una trilogía inseparable. Puede ser dominada, sumergida, incluso sojuzgada, por la afectividad o la pulsión. La agresividad delirante puede servirse de la lógica y utilizar la racionalidad técnica para organizar y justificar sus acciones.

Según Delgado[8], la mayoría de las neuronas descargan sin cesar y su sensibilidad es comparable a «un enorme tonel de pólvora sináptica que explotaría en convulsiones epilépticas si no hubiera elementos inhibidores». Es el córtex cerebral, que constituye un verdadero «abrigo de inhibiciones». Y es en los frenesíes, coitos, danzas, trances, espas-

[7] Capítulo 3, «Mente y consciencia», pág. 87.

[8] J. M. Delgado, *Physical control of the Mind,* Nueva York, Harper & Row, 1969.

mos de éxtasis cuando pasamos del extremo control inhibidor al extremo desencadenamiento.

Los desarreglos delirantes deben ser religados también a la extrema complejidad del cerebro humano: esta complejidad, que hace su virtud, hace también su fragilidad. El cerebro trabaja sobre un ruido de fondo físico, con y contra el desorden, en un barullo que pone en acción miles de millones de neuronas, lo que le da, como hemos visto, posibilidades prodigiosas de descubrimiento y de invención, pero también riesgos enormes de error, de ilusión o de locura.

Todo lo que precede contribuye a la extrema vulnerabilidad de la consciencia[9], el más precioso y también el más frágil de los parapetos.

La afectividad, disco giratorio

Lo que conforma el rasgo de unión entre *homo sapiens* y *homo demens* es la afectividad.

Todo lo que es humano comporta afectividad, incluida la racionalidad. Jean-Didier Vincent dice que no hay inteligencia, ni siquiera la racional, sin *páthos,* es decir, sin afectividad[10]. José Antonio Jáuregui define el cerebro humano como un «ordenador emocional»[11]. Damasio escribe incluso: «Existe una pasión que funda la razón», y «en ciertos aspectos, la capacidad de emoción es indispensable para la puesta en funcionamiento de comportamientos racionales»[12]. Añade que la facultad de razonar puede verse disminuida, incluso destruida, por un déficit de emoción, y que el debilitamiento de la capacidad de reaccionar emocionalmente puede hallarse en la fuente de comportamientos irracionales. Siempre según Damasio, zonas específicas del cerebro (córtex prefrontal, ventrimediano y área somato-sensorial) condicionan a la vez los procesos de razonamiento, los de la decisión, los de la expresión y la percepción de las emociones.

La afectividad interviene en los desarrollos y manifestaciones de la inteligencia. El matemático es animado por la pasión hacia las mate-

---

[9] Que ya hemos evocado en el capítulo 3, «Mente y consciencia», págs. 122-127.

[10] J.-D. Vincent, *Biología de las pasiones, op. cit.*

[11] J. A. Jáuregui, *Cerebro y emociones. El ordenador emocional,* 2.ª ed., Madrid, Maeva, 1997.

[12] A. R. Damasio, *El error de Descartes, op. cit.*

máticas. También interviene en las cegueras de la inteligencia. Anima o confunde al pensamiento, estimula u oscurece a la consciencia.

Sabíamos que las pasiones pueden confundir, es preciso saber igualmente que pueden esclarecer. Así ocurre con el amor, que puede mostrarse extralúcido y totalmente ciego. Por tanto, hay no sólo antagonismo sino complementariedad entre la pasión y la razón.

La intensidad de la afectividad humana va unida a la infantilización y a la juvenilización del individuo. El contacto afectivo con los padres desaparece rápidamente en los mamíferos, pero va a durar toda la vida en el humano, al igual que la necesidad de amistad y de amor. La afectividad conoce fácilmente paroxismos. «La cría humana expresa lo que la cría de ninguna especie viva ha expresado con semejante intensidad; una destreza inaudita en sus berridos y un contento increíble en el pataleo feliz de todos sus miembros [...] pasa de la desesperación vociferante a la risa plácida»[13]. El adulto conserva el carácter convulsivo de la risa y las lágrimas, que en el límite se permutan la una en las otras con el llorar de risa y los sollozos que se vuelven risas convulsivas. Los mismos gemidos y pataleos expresan el dolor y el goce. Los orgasmos humanos son más violentos y convulsivos que los de los primates, y la mujer, a diferencia de las otras primates, se beneficia de un goce profundo y espasmódico. La mayoría de los goces humanos alcanzan en su cúspide un carácter sísmico.

El ser humano es capaz de considerar racionalmente la realidad que le rodea. Pero el principio de racionalidad no da sino una radiografía de la realidad, no le da sustancia. La realidad humana es el producto de una simbiosis entre lo racional y lo vivido. Lo racional comporta el cálculo, la lógica, la coherencia, la verificación empírica, pero no el sentimiento de realidad. El sentimiento de realidad confiere sustancia y consistencia no sólo a los objetos físicos y a los seres biológicos, sino también a entidades como familia, patria, pueblo, partido y, desde luego, a los dioses, espíritus, ideas, que, dotados de plenitud viviente, vuelven imperiosamente a conferir plenitud a la realidad misma. Consolidamos racionalmente nuestro sentimiento de realidad en estado de vigilia, pero creemos vivir realmente en el seno de nuestros sueños y, aun sabiendo que se trata de una película, son nuestras participaciones afectivas las que confieren realidad a los juegos de sombras y luces sobre la pantalla. Si la histeria es aquello que confiere realidad

[13] *Le Paradigme perdu*, pág. 120.

sensible a las realidades psíquicas, nuestra realidad comporta una componente histérica[14]. La reificación histérica, surgida de la afectividad, es necesaria para que se consolide lo real. Joseph Gabel ha escrito: «Lo real no es real más que si está saturado de valores»[15]. Ahora bien, los valores no son valores más que saturados de afectividad. De este modo, nuestra realidad es una co-creación en la que la afectividad aporta su parte. Hay relación a la vez complementaria y antagonista entre nuestras dos fuentes de realidad, la racional y la afectiva. La evacuación total de la afectividad y la subjetividad vaciaría de nuestro intelecto la existencia para no dejar lugar más que a leyes, ecuaciones, modelos, formas. La eliminación de la afectividad quitaría cualquier sustancia a nuestra realidad (por ello se podría pensar que nuestra realidad no tiene sustancia y que no es sino *samsara).*

La vida humana necesita la verificación empírica, la corrección lógica, el ejercicio racional de la argumentación. Pero necesita ser alimentada de sensibilidad y de imaginario[16].

Emergencia mayor de la afectividad, el amor es una necesidad vital del recién nacido, que perece sin los cuneos, las caricias, las sonrisas maternas. El Amor materno es factor de desarrollo psíquico y físico. La imagen de la madre ausente para siempre está inmensamente presente en el alma del huérfano. El amor sexuado (incluido el homosexual) moviliza las profundidades biológicas del ser —la animalidad de la humanidad— así como sus profundidades psíquicas —la humanidad de la humanidad. El ardor del amor humano tiende a convertirse en consumación[17], a alimentar todas las fuentes imaginarias, a suscitar adoración y exaltación, a crear en toda civilización una mitología maravillosa, y conduce a la realización poética suprema del éxtasis.

La afectividad permite la comunicación cordial en las relaciones de persona a persona; la simpatía y la proyección/identificación en el otro permiten la comprensión.

La afectividad invade todas las manifestaciones de *sapiens-demens,* que a su vez lo invaden. La búsqueda del goce se expande fuera de las

---

[14] Cfr. la concepción de la histeria en *Le Vif du sujet,* págs. 144 y ss.
[15] J. Gabel, *La Fausse Conscience,* París, Éd. de Minuit, reed., 1988.
[16] B. Cyrulnik, *Les Nourritures affectives,* París, Odile Jacob, 1993.
[17] Cfr. Definiciones, págs. 331-340.

voluptuosidades físicas en la búsqueda del poder o del dinero, donde se convierte en ambición; invade el mundo del conocimiento y del pensamiento y se convierte en adhesión subjetiva de todo el ser a su Certeza, vinculación fanática a una idea, agresividad ideológica. Ligada al juego, se convierte en pasión. Ligada a la droga o al fervor místico, tiende al éxtasis. Ligada a lo imaginario, confiere sustancia y realidad a los fantasmas, espíritus, dioses, mitos, ideas. Las erupciones psicoafectivas constituyen justamente la *hýbris*. Cuando se vuelve delirante, la afectividad conduce a los crímenes. En fin, constituye el cimiento de la comunidad alimentando en ella un sentimiento de vinculación cuasi filial a la tribu, la etnia o la patria.

El amor tiende a divinizar, el odio a demonizar. Amor y odio se alimentan de símbolos y pertenencias, se dejan llevar por las analogías. El mito está agazapado en su estado naciente en la vida afectiva.

La afectividad comporta una dimensión que adquiere forma de inquietud, de ansiedad, de desamparo, ya presentes en el mundo animal y que, en el mundo humano, se profundiza transformándose en angustia y se exacerba transformándose en horror. La angustia de la muerte se vive como angustia de la existencia. Esta angustia puede ser reprimida por las participaciones afectivas, por el Amor «fuerte como la muerte», pero sin ser verdaderamente liquidada nunca. La angustia de la aniquilación de uno mismo se exaspera transformándose en horror a la descomposición. Y el horror, abismo de la mente humana, puede ser fuente de demencias a su vez horribles.

La trinidad psíquica

Como hemos visto[18], existe una jerarquía inestable, permutante, rotativa, entre racionalidad, afectividad y pulsión, y la racionalidad puede ser dominada, sumergida e incluso sojuzgada por la afectividad o la pulsión. La afectividad, como acabamos de indicar, invade las otras instancias de la trinidad que a su vez la invaden.

Por su parte, la pulsión reptileana del celo se expande, se transforma y se complejiza en erotismo y sensualidad, entra en osmosis con el sentimiento amoroso. Más ampliamente hay, como ha mostrado

[18] Cfr. parte primera, capítulo 3, págs. 60-61.

Freud, un poder invasor de la sexualidad en todas las actividades mentales del sueño y la vigilia, haciéndoles derivar, metamorfosearse, derivando y metamorfoseándose ella misma en libido, la cual es capaz de sublimarse en las más altas creaciones de la mente. Inversamente hay intrusión del psiquismo en el sexo, haciéndole experimentar sus inhibiciones y excitaciones, imponiéndole sus fantasmas y delirios.

Así pues, la racionalidad no constituye mas que uno de los términos de una trinidad, nunca aislada, raramente es hegemónica, y a menudo se encuentra sumergida, contaminada, e incluso manipulada. En cambio, la afectividad es omnipresente.

La dialógica racionalidad, afectividad y mito

El individuo sujeto, en su egocentrismo mismo, necesita conocimiento objetivo para encontrar el alimento y la salvaguardia en un entorno peligroso. Y, en el curso de la historia, el desarrollo del conocimiento racional-empírico-técnico manifiesta la extensión ininterrumpida del conocimiento objetivo. Si la objetividad es una necesidad vital del egocentrismo humano, este egocentrismo es también fuente de cegueras estúpidas y de ilusiones numerosas, surgidas de las aspiraciones, deseos, temores de la subjetividad. (Sólo una reserva me ha impedido añadir, a *homo sapiens-demens, homo deconans,* sujeto a tantos errores e ilusiones.) Y, cuando la realidad objetiva viene a contrariar la aspiración subjetiva, en particular cuando sobreviene la muerte, el egocentrismo tiende a recubrir esta realidad con sus secreciones subjetivas. De este modo, el ser humano está sometido a una confrontación ininterrumpida entre el principio de deseo y el principio de realidad, entre su necesidad de respetar la realidad y su tendencia a negarla. A partir de ahí, los mitos y las ilusiones no van a negar la realidad, sino a tejer una realidad soportable.

La muerte es el lugar del gran encuentro de la racionalidad, la afectividad y el mito. La totalidad de los caracteres propios de *homo sapiens-demens* está movilizada por la muerte.

La racionalidad humana abre una brecha irreparable que es la consciencia de la muerte en el corazón de la realidad vivida. La muerte es el agujero negro desvelado desde la prehistoria por la consciencia racional. Pero este agujero negro va a engullir las consecuencias racionales de esta consciencia. Por ello, desde el Neandertal existe un abismo en el seno de una racionalidad que al mismo tiempo se reconstituye más

allá del abismo sin suprimirlo. Es lo que yo he llamado el triple dato antropológico de la muerte[19]. El primer elemento es la consciencia racional realista de la muerte como descomposición del ser individual. El segundo está constituido por las perturbaciones que aporta esta consciencia acentuada por la intensidad del dolor de los allegados, que experimentan y realizan los ritos funerarios (enterrar, quemar o alejar el cadáver, encerrar a la familia en la cuarentena del duelo). El tercero es el elemento mítico que opera la superación de esta muerte en la supervivencia del doble inmaterial *(ghost)* o en el renacimiento del muerto en un viviente nuevo. De este modo, la muerte nos muestra la coexistencia de una consciencia lúcida, de un mito que responde a la aspiración del individuo a negarla, y de un rito mágico que asegura el pasaje de una vida a la otra.

De este modo, el mito, que desde la aparición de *homo sapiens* forma parte de la realidad humana, no anula la parte de horror y de rechazo que comporta la consciencia de la muerte. La realidad humana, a pesar de cualquier consuelo o promesa de salvación, comporta una parte horrible que, aunque enmascarada, persiste. Eliot decía justamente que el género humano no puede soportar demasiada realidad. No puede soportar demasiada lucidez; «se quiere ponerlo todo a plena luz, pero la humanidad necesita de la sombra para escapar a la locura» (Pierre Legendre). ¿Esto es definitivo? ¿No podríamos efectuar un aprendizaje difícil del horror?

El genio y el crimen

En la confluencia de *sapiens* y *demens*, en la confluencia del mito y la racionalidad, en su entre-fecundación y en su superación mutua, aparecen las grandes obras de la poesía, la literatura y las artes.

La palabra «genio», como la palabra «autor», como la palabra «inspiración», hacen sonreír de piedad a quienes consideran estas nociones como pueriles fetichismos. Una vez más, la ilusión está del lado de un cientificismo y de un objetivismo arrogantes, ciegos para con una verdad que se presenta con formas ingenuas.

La posibilidad del genio creador emerge en las comunicaciones, relaciones y tensiones dialógicas entre imaginario y real, racionalidad y

[19] Cfr. *L'Homme et la Mort*, págs. 42-47. Y más arriba, pág. 88.

afectividad, abstracto y concreto, inconsciente y consciente, ideal y existencial, subjetividad y objetividad. De ahí nacen los grandes descubrimientos cognitivos, las compresiones profundas, las invenciones que cumplen mediante la técnica un sueño obsesivo, como el avión, y, por último, las grandes creaciones del arte y del pensamiento.

La posibilidad del genio procede de que el ser humano no está totalmente prisionero de lo real, de la lógica (neocórtex), del código genético, de la cultura, de la sociedad. La investigación, el descubrimiento avanzan en la hiancia de la incertidumbre y la indecidibilidad. El genio surge en la brecha de lo incontrolable, justamente allí donde merodea la locura. La creación brota en la unión entre las profundidades oscuras psicoafectivas y la llama viva de la consciencia.

La proliferación onírica y fantasmática no es únicamente una emanación de vapores, sino también una fuente creadora permanente.

El encuentro entre el fantasma, la afectividad y la racionalidad es creador. Una idea nueva brota a menudo de una fulgurante asociación desencadenada por un evento fortuito o fortuitamente observado, como la manzana de Newton, o en ocasiones parece el fruto de una obsesión de vigilia mantenida en el sueño, y que imanta la proliferación onírica. La riqueza de lo imaginario se muda en imaginación, la cual no es sólo la loca, sino también el hada de la casa. El pensamiento, la ciencia, las artes han sido irrigadas por las fuerzas profundas de la afectividad, por los sueños, angustias, deseos, temores, esperanzas.

La creación nace del encuentro entre el caos genésico de las profundidades psicoafectivas y la pequeña llama de la consciencia. La creación es un juego que se efectúa a partir de una actitud organizadora (competencia), que cataliza como mensaje, idea, forma, tema musical aquello que no era sino tumulto, rumor, cacofonía.

Por lo demás, el sentido del *brainstorming* es despertar la libre fantasía, los brotes de imaginación, y suscitar sus entrechoques para hacer surgir la idea nueva.

Pero el caos de génesis puede ser también el caos de desintegración, la temperatura de alta combustión está próxima a la del abrasamiento, y la posibilidad del genio es también la de la locura, de donde procede en ocasiones la ruptura del dique entre éste y aquélla. Igualmente, la intensidad de las potencias afectivas puede romper todas las regulaciones y conducir al crimen.

De este modo, la aptitud para el genio y la creación, como para el delirio y la destrucción, procede de la dialógica circular racionalidad-

afectividad-imaginario-real-demencia-neurosis-creatividad. Escapan a las normas, cada uno a su manera, el criminal, el loco, el santo, el profeta, el genio, el innovador.

La libertad es el crimen, decía Hegel. La libertad aumenta efectivamente las posibilidades de demencias criminales. Pero la libertad es la civilización. La ambigüedad humana es fundamental: la civilización que inhibe las demencias criminales asegura al mismo tiempo las libertades, las cuales permiten el crimen...

EL CIRCUITO *SAPIENS* → *DEMENS*

La idea simplista reina siempre, no sólo porque *homo* es esencialmente *sapiens* y *faber,* sino porque nosotros los humanos, fuera de los periodos de guerra o de revoluciones, vivimos en un universo normal, racional, regular, prosaico. Ignoramos que aunque nos mantenemos en la banda media de la existencia, también vivimos más acá y más allá de esta banda media desde el momento en que amamos, odiamos, sufrimos, rogamos, soñamos.

Vivimos de hecho en un circuito de relaciones interdependientes y retroactivas que alimenta, de manera a la vez antagonista y complementaria, la racionalidad, la afectividad, lo imaginario, la mitología, la neurosis, la locura y la creatividad humanas.

Este circuito está bipolarizado: en un polo *sapiens,* en el otro *demens.*

Este circuito es estimulado por las condiciones cerebrales y psíquicas expuestas más arriba, es decir: la ambigüedad en la relación cognitiva entre lo interior mental (imaginario, fantasma, subjetividad) y lo exterior (objetividad, realismo); la inestabilidad y la variabilidad de la relación triúnica (cerebral) y trilógica (psíquica); la doble necesidad antagonista egocéntrica/altruista del sujeto; la virtud y la fragilidad de la consciencia.

Somos seres infantiles, neuróticos, delirantes, al tiempo que también somos racionales.

La dialógica *sapiens-demens* ha sido creadora al tiempo que destructora. Razón y locura ni siquiera se excluyen una a otra. *Demens* a menudo ha inhibido aunque también en ocasiones ha favorecido a *sapiens.* Platón señaló que *Díke* —la ley sabia— es hija de *Hýbris,* la des-

mesura, Nietzsche que cualquier cosa razonable es la sinrazón enraizada en la duración. A la inversa, una vida totalmente razonable se vuelve demente.

Semejante furor ciego rompe las columnas de un templo de servidumbre, como la toma de la Bastilla, y, a la inversa, semejante culto a la Razón alimenta la guillotina.

En las creaciones humanas se da siempre el doble pilotaje *sapiens-demens* en el seno del circuito bipolarizado.

«El ser humano es un ser razonable y desrazonable, capaz de mesura y desmesura, racional y afectivo; sujeto de una afectividad intensa e inestable, sonríe, ríe, llora, pero también sabe conocer objetivamente; es un ser serio y calculador, pero también ansioso, angustiado, gozador, ebrio, extático; es un ser de violencia y de ternura, de amor y de odio; es un ser invadido por lo imaginario y que puede reconocer lo real, que sabe de la muerte y que no puede creer en ella, que segrega el mito y la magia, pero también la ciencia y la filosofía; que es poseído por los dioses y por las Ideas, pero que duda de los dioses y critica las Ideas; se alimenta de conocimientos verificados, pero también de ilusiones y quimeras. Y en la ruptura de los controles racionales, culturales, materiales, cuando hay confusión entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo real y lo imaginario, cuando hay hegemonía de ilusiones, desmesura desencadenada, entonces *homo demens* sujeta a *homo sapiens* y subordina la inteligencia racional al servicio de sus monstruos»[20].

La dialógica *sapiens-demens* ha adquirido un curso desenfrenado y turbulento con el desarrollo de las sociedades históricas que destruyeron a las sociedades arcaicas autorreguladas. Lo que se actualizó en la historia humana son las *hýbris*, que adquirieron forma de ruido y furor, conquistas, masacres y destrucciones, ambiciones desmesuradas y sed de poder. Son los desencadenamientos de amor y de odio entre individuos, las execraciones, anatemas y agresiones entre religiones y naciones, y son también los avances de la razón en la filosofía y las ciencias; de ahí el aspecto errante, inconstante, a menudo demente de la historia humana.

La demencia no ha conducido a la especie humana a la extinción. Y sin embargo, ¡cuántas destrucciones de culturas, de sabidurías, de

[20] En *Le Paradigme perdu*, pág. 123.

obras de arte!, ¡cuántas civilizaciones aniquiladas! Tanto tiempo parece haber sido gastado en ritos, cultos, borracheras, delirios y sobre todo innumerables ilusiones... A pesar de todo esto, las civilizaciones han producido filosofía y ciencia, el desarrollo técnico y después científico ha sido fulminante, la humanidad ha dominado la Tierra. Pero inversamente, a pesar y a causa del progreso técnico fulminante, la locura humana es más asesina que nunca, con posibilidades de destrucción e incluso una posibilidad de aniquilación de la humanidad nunca conocidas hasta el siglo XX. Sólo las energías nucleares liberadas por la razón científica y sólo el desarrollo incontrolado de la racionalidad técnica podrían paradójicamente llevar a la humanidad a la desaparición.

Es decir, que los progresos de la complejidad se han hecho a la vez a pesar, con y a causa de las locuras humanas. ¡Pero cuántos horrores que, lejos de desaparecer a comienzos del tercer milenio, hoy han superado a todos los del pasado! No se puede eliminar la locura, pero sería preciso poder eliminar sus aspectos horribles.

Por ello, la locura es un problema central del hombre, y no sólo su desecho o su enfermedad.

Capítulo 5

Más allá de la razón y de la locura

> Nosotros, seres humanos, somos animales que dependemos del amor.
>
> Humberto Maturana

> El hombre es el único animal para quien lo superfluo es necesario.
>
> Ortega y Gasset

> Es el lenguaje más liberado de los constreñimientos prosaicos, el más inclinado por esta razón a celebrarse a sí mismo en sus vacaciones poéticas, el más disponible para intentar decir el secreto de las cosas.
>
> Paul Ricoeur

Hay un más allá de la razón y la locura, que, en cierta manera, contiene a una y otra, las asocia y las supera. Eso es lo que tenemos que considerar ahora.

Homo consumans[1]

No existe una frontera neta, sino un territorio vago entre *homo demens* y *homo consumans*. La idea de consumación que debemos a Georges Bataille nos aclara las dilapidaciones y prodigalidades que en-

[1] Título de la obra de Charles Champetier, *Homo consumans. Archéologie du don et de la dépense*, Arpajon, Le Labyrinthe, 1994.

contramos en los *potlatchs,* las fiestas (arcaicas, campesinas, señoriales, reales, nacionales, privadas), las orgías, las borracheras que nos hacen «perder la cabeza», los juegos a todo o nada, a la ruleta rusa, los éxtasis inauditos de Teresa de Ávila y de la hermana Faustina, todo lo que lleva en sí un fuego pasional extremo, un grado muy elevado de combustión interior, que por ello mismo consume nuestras energías, nos hace «quemar» nuestras vidas y nos hace arriesgar nuestra muerte para vivir más intensamente. De este modo, llevamos en nosotros no sólo un principio de economía, sino un principio de lapidación y de disipación. El principio de la consumación y del don parece totalmente irracional para el *homo oeconomicus,* pero se comprende si, como veremos más adelante, se vive no sólo para sobrevivir, sino también para vivir plenamente, lo que se efectúa a una temperatura de autodestrucción, la cual es al mismo tiempo una temperatura de regeneración.

Homo ludens

El tema del *homo ludens* fue desarrollado por Huizinga[2], el juego ha sido tratado por Caillois, y este tema ha sido explorado filosóficamente por Bataille, Fink, Axelos[3].

Mientras que el juego desaparece en el adulto animal, salvo cuando éste, domesticado y alimentado, permanece en una situación infantil, el juego persiste e incluso se despliega en el mundo adulto humano, según modos múltiples, y dispone de instituciones específicas en las grandes civilizaciones. Caillois ha distinguido cuatro tipos de juego: *agón* (competición), *alea* (juegos de azar), *mimicry* (disfraces, máscaras), *ilinx* (vértigo), que se encuentran de formas diversas en todas las sociedades. El mundo antiguo ha conocido los juegos griegos de Olimpia, los juegos romanos del circo, los juegos bizantinos del hipódromo, que reúnen, en todas las capas de la sociedad, poblaciones muy importantes de espectadores, apostantes, defensores. La parte del juego ha crecido, se ha amplificado en nuestra civilización racional-técnica-

[2] J. Huizinga, *Homo ludens,* Madrid, Alianza Editorial, 1998.

[3] R. Caillois, *Les Jeux et les Hommes,* París, Gallimard, reed., 1991. G. Bataille, *La parte maldita,* Barcelona, Icaria, 1987. K. Axelos, *Le Jeu du monde,* París, Éd. de Minuit, 1969. E. Fink, *Le Jeu comme symbole du monde,* París, Éd de Minuit, 1966.

utilitaria (de forma a la vez complementaria y antagonista). Comporta una gran variedad de actividades lúdicas: juegos de cartas y de azar, loterías, deportes y en particular el fútbol, carreras de automóviles, carreras de caballos, juegos peligrosos de todo tipo, innumerables juegos televisados. El producto del conjunto de los juegos legales en Francia para el año 2000 fue de 14,1 miles de millones de francos (Francesa de juegos, casinos, PMU)[4].

Por último, hay que añadir la tendencia, que encontramos en todas las sociedades, muy fuerte en determinados individuos, a la bufonada, payasada, parodia, que sin cesar hace estallar en ellos la coraza de lo serio, como si *homo ludens* quisiera romper desde el interior la máscara de *homo sapiens*.

El juego, cuya finalidad no es «seria», comporta su propia seriedad en el respeto a las reglas, la aplicación, la concentración y la estrategia.

El universo lúdico puede comportar competiciones, pero éstas se encuentran en el interior del juego. Procura placeres y voluptuosidades, incluida la angustia del juego. El juego procura un estado secundario y existen los intoxicados por el juego como una droga fatal[5]. Puede comportar riesgos, pero son riesgos por el placer o la belleza del juego. El Gran Juego comporta el riesgo de la vida, pero para gozar intensamente de la vida.

La realidad de lo imaginario[6]

La concepción de *homo sapiens-faber-oeconomicus* no ve más que un ser realista, directamente prendido de las materialidades del mundo exterior. Oculta la parte enorme del imaginario humano.

Los arcaicos vivían en un universo poblado de espíritus, de seres sobrenaturales, de leyendas fabulosas, de quimeras, de milagros, y los sueños formaban parte de su realidad.

Vivimos en un universo no menos poblado de mitos, los unos ricos de sobrenatural en nuestras religiones, los otros infiltrados en las ideas demasiado poderosas y dominadoras, y otros hormigueando en el imaginario de la cultura mediática.

---

[4] *Le Nouvel Observateur*, 3-9 de mayo de 2001.

[5] Véase *El jugador*, de Dostoievski.

[6] G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982. E. Morin, *Le Cinéma ou l'Homme imaginaire*, pág. 35.

Nuestra mente segrega sin cesar lo imaginario. La importancia del fantasma y de lo imaginario en el ser humano depende en parte de la importancia del mundo psíquico relativamente independiente, donde fermentan necesidades, sueños, deseos, ideas, imágenes, fantasmas: las vías de entrada y de salida del sistema cerebral, que ponen en conexión al organismo y al mundo exterior, no representan más que un 2 por 100 del conjunto, mientras que el 98 por 100 concierne al funcionamiento interior.

Como hemos visto, el cerebro humano trabaja sobre un ruido de fondo. Al ruido de fondo cerebral físico le corresponde un ruido de fondo psíquico: se producen sin cesar proliferaciones y encuentros de imágenes, recuerdos, fantasmas, ideas, y es a partir de este caos psíquico, «movimiento browniano del pensamiento»[7], como ésta se hace y se deshace. Por ello, los hormigueos fantasmáticos/imaginarios constituyen el plancton que alimenta al pensamiento.

Los sueños, cuya duración todavía es muy restringida en los mamíferos, ocupan el 15 por 100 del sueño en los chimpancés y el 24 por 100 en el humano. Mientras que los sueños de los gatos son muy estereotipados[8] (predación, lucha contra un enemigo, alimento) los sueños humanos son extremadamente variados y desordenados, comportando asociaciones al azar de neuronas, imágenes, ideas, pero estas asociaciones en desorden son imantadas por líneas de fuerza obsesivas múltiples (y no solamente sexuales). En los sueños y en el fantasma diurno, también extremadamente frecuente, se da una mezcla de imaginario, pizcas de reminiscencias, irrupciones de recuerdos desaparecidos, deseos insatisfechos, temores infantiles, en suma un verdadero sabbat psíquico.

Hay también irrupción de los sueños en la vida. Esta irrupción no adquiere únicamente la forma de los fantasmas diurnos; también proyecta en las empresas privadas y políticas lo imaginario, la imaginación, el deseo, las fobias. Los fantasmas desmesurados de conquista del mundo se encarnan en la aventura de Alejandro, Gengis Khan, Tamerlán, pero también en la idea obsesiva de Occidente de hacer del hombre el «amo y poseedor» de la naturaleza.

Mientras que el mundo empírico comporta estabilidad y regularidad, el mundo imaginario es proliferante, transgrediendo los constre-

[7] P. Auger, *El hombre microscópico,* Madrid, Gredos, 1969.
[8] M. Jouvet, *Le Sommeil et le Rêve,* París, Odile Jacob, 2000.

ñimientos del espacio y el tiempo. La sustancia de los sueños va a mezclarse con la de la realidad, sin que el ser humano tome consciencia de ello. De ahí las ilusiones locas, los espejismos cuasi alucinatorios, la prosecución de quimeras. La importancia de lo imaginario abre la vía a los delirios de *homo demens,* pero también a la fantástica inventividad y creatividad de la mente humana... De este modo ésta ha soñado tanto en volar que nacieron los aviones.

Hay materia de los sueños en la de la vida, como hay materia de vida en la de los sueños. La composición y dosificación son variables. Al igual que ésta necesita afectividad, la realidad necesita de lo imaginario para adquirir consistencia (cfr. lo que indiqué en *El cine o el hombre imaginario* y *Le Vif du sujet).* Nuestro mundo real es en ese sentido medio imaginario.

El estado estético

El estado estético es un estado secundario de felicidad, gracia, emoción, goce. La estética es concebida aquí no sólo como un carácter propio de las obras de arte, sino a partir del sentido original del término. *Aisthetikós* de *aistheanesthai,* «sentir». Es una emoción, un sentimiento de belleza, de admiración, de verdad, y en el paroxismo, de sublime; no sólo nace de los espectáculos o de las artes, entre ellos evidentemente el de la música, el canto, la danza, sino también de los olores, perfumes, sabores de los alimentos o bebidas. Y nace del espectáculo de la naturaleza, de maravillarse ante el océano, la montaña, la salida del sol. Puede nacer incluso de obras que en su origen no tenían ningún destino estético, como los antiguos molinos de viento o las antiguas locomotoras de carbón. Por ello, los objetos más técnicos, como el automóvil y el avión, pueden llegar a cargarse de estética.

Lo estético y lo lúdico tienen como rasgo común ser su propia finalidad, incluso cuando comportan finalidades utilitarias.

Lo estético y la consumación tienen como rasgo común alcanzar un estado secundario, el cual puede volverse soberano.

Lo estético y lo imaginario tienen una parte común: lo estético alimenta a lo imaginario y en parte es alimentado por lo imaginario (epopeyas, novelas, poesías, esculturas, etc.).

Lo estético y la poesía vivida tienen en común el encanto que pueden procurar uno y otra.

Admiramos la belleza de las formas y de los colores en el mundo viviente, la de las plumas de los pájaros, en ocasiones suntuosas como el pavo real, las pieles, los ornamentos como los cuernos de los ciervos. Es cierto que la concepción utilitarista tiende a reducir los colores de los gallos a un papel de seducción sexual, los colores de las alas de las mariposas a señuelos, los colores de las orquídeas a invitaciones a las abejas, y a considerar que toda ganancia decorativa da una ventaja selectiva. ¿Pero semejante lujo, semejante abundancia de colores, decoraciones no desbordan las funciones eficaces, selectivas, adaptativas? ¿No son inherentes a la proliferación inventiva de la vida? ¿Las magnificencias destinadas a la atracción sexual no dependen también de un surplus estético, que subraya lo que Portmann llamaba la autorrepresentación?[9]. [Cuando nos ponemos guapos (o guapas) para seducir, el querer-seducir explica la útilización de la belleza, no la belleza misma...] Pongamos que hay una raíz profunda, anterior a lo humano, en la estética humana.

Se puede pensar incluso que las figuraciones prehistóricas, las máscaras llamadas primitivas, las pinturas con las que los indios de la Amazonia recubren sus cuerpos, las plumas, adornos, pendientes o tatuajes de los arcaicos constituyen desarrollos propiamente humanos que necesitan manos artistas y artesanales, de una cualidad estética universal que emerge de la exuberancia de la vida y que se ha desplegado en las floraciones vegetales, los caparazones, plumas, gorjeos de las especies animales.

En las sociedades arcaicas, adornos, músicas, cantos, danzas, acompañan a todas las actividades de la vida, exaltan las fiestas y las ceremonias. Si bien éstas son inseparables de creencias y de mitos, no podríamos reducir sus manifestaciones estéticas a sus funciones mágicas o religiosas. Responden también a un sentimiento estético profundo, originariamente no separado de la magia, del mito, de la religión. Y podemos reconocer la estética de los adornos, máscaras, frescos, aislándola de sus contextos mágico-religiosos.

Es cierto que los frescos de la gruta de Chauvet y de Lascaux deben ser comprendidos en su finalidad mágica, los frescos de la Capilla Scro-

[9] A. Portmann, «L'autoprésentation. Motif de l'élaboration des formes vivantes», *Études phénoménologiques*, núm. 23-24, 1996, I, 1.

vegni y de la Capilla Sixtina en su finalidad religiosa. ¿Pero por qué las generaciones laicizadas que se sucedieron admiran estéticamente, aparte de cualquier fe, los frescos prehistóricos o los de Giotto o Miguel Ángel? Todo el arte rupestre de las grutas magdalenienses, todo el arte mágico de las culturas arcaicas, máscaras, decoraciones, etc., todas las artes religiosas de las grandes civilizaciones han entrado en el «museo imaginario», es decir, el dominio estético.

Si bien no se puede aislar la dimensión estética en estado puro en la prehistoria y la historia humana, no se la puede eliminar por ello. El hecho mismo de que la dimensión estética se haya autonomizado y diferenciado en las civilizaciones modernas en relación a las finalidades mágicas, religiosas o de culto nos indica que estaba presente en ellas, aunque indiferenciada. Ésa es la razón de que lo que es mitológico o mágico puede proporcionarnos emoción estética cuando se deja de creer en el mito y en la magia. Ya no creemos literalmente en los mitos, pero nos adherimos a ellos estéticamente.

Lo estético autónomo y diferenciado es así una última emergencia de la cultura moderna, que se expande separándose de las finalidades mágico-religiosas.

Todo lo que es mitológico, mágico y religioso, puede salvaguardarse, fuera de la creencia, en lo estético. Hay una gran comunicación oculta o subterránea entre la esfera mitológica y la esfera estética. Además, en nuestra emoción estética queda algo de mágico[10]. Todo lo que es representado, en forma de imagen mental, pintado, filmado, comporta en sí el «encanto de la imagen»; la imagen, aún estando desprovista de la materialidad empírica, comporta una cualidad nueva propia de todo reflejo de la realidad, una transfiguración estética, una virtud superrealizante, una magia, la magia del doble: el desdoblamiento de un universo en un universo reflejo nos procura, con el «encanto de la imagen», un estado secundario propiamente estético.

El mundo contemporáneo ha visto el desarrollo de un vasto sector estético hecho para alimentar nuestros psiquismos, nuestras almas. La novela adquirió una extensión considerable en el siglo XIX, seguida en el siglo XX por el cine y las series televisadas. La estética contempora-

[10] Cfr. *Le Cinéma ou l'Homme imaginaire*, págs. 21-55. He dedicado una parte de este libro a la estética del desdoblamiento y al encanto de la imagen.

nea cubre una gama muy vasta, que va del mundo imaginario de las novelas y películas a los espectáculos, las fiestas, los viajes turísticos para visitar monumentos y paisajes, y que comporta además mil pequeños placeres de la vida, mil pequeños goces gastronómicos y enológicos, mil pequeñas gotitas de diversión en lo cotidiano taciturno cuando escuchamos *Risas y canciones* o vemos los dibujos del *Canard enchaîné.*

Como reacción a la formidable invasión de la racionalización técnica en nuestra civilización, músicas, cantos, danzas resisten e incluso nos re-invaden, a través de la radio, la televisión, los cassettes, los CD, los conciertos.

Nuestra estética contemporánea se alimenta, entre otras cosas, de imaginario, leyendas, epopeyas, novelas, películas. Aunque amemos, riamos, suframos al mismo tiempo que nuestros héroes imaginarios, nuestra consciencia de seguir siendo lectores y espectadores nos permite la emoción estetizándola... Milagro de lo estético: la tragedia nos encanta en la aflicción misma que ella nos procura.

No obstante, aunque conservemos una doble consciencia, todo lo que depende de lo estético penetra nuestras almas, nuestras mentes, nuestras vidas (las novelas, las películas me han revelado mis propias verdades y han golpeado al adolescente que yo fui).

Las películas y las series televisivas nos hablan sin discontinuidad de los problemas de la vida que son amores, ambiciones, celos, traiciones, enfermedades, encuentros, azares. Son «evasiones» que nos hacen sumergirnos en nuestras almas y nuestras existencias. Las novelas o películas negras, como las tragedias antiguas o isabelinas, nos hacen descender a nuestros bajos fondos, nuestras «cavernas interiores» donde reinan la violencia y la barbarie, o bien proporcionan un vuelo imaginario a nuestros deseos de aventura. Lo que en la vida es atroz es transfigurado en el cine y nos proporciona voluptuosidad o admiración en el horror. Lo que es imposible es realizado allí, pero en lo imaginario, es decir, sin peligro. Encontramos en el cine a la vez evasión e hiperrealidad. A su manera revela que, como decía Franz Liszt, «las artes son el medio más seguro de sustraerse al mundo; son también el medio más seguro de unirse a él».

En todos estos casos, lo estético, como lo lúdico, nos sustrae al estado prosaico, racional-utilitario, para ponernos en un estado secundario, bien sea de resonancia, empatía, armonía, bien sea de fervor, comunión, exaltación. Nos pone en ese estado de gracia, en el que nuestro ser y el mundo se transfiguran mutuamente, y que se puede llamar el estado poético.

El estado poético

Sin cambiar de sintaxis y a menudo con el mismo vocabulario, el lenguaje comporta en sí la posibilidad de expresar estos dos estados de la existencia humana, el prosaico y el poético. En el lenguaje poético, las palabras connotan más que denotan, evocan, se convierten en metáforas, se impregnan de una nueva naturaleza que es evocadora, invocadora, encantadora. La prosa denota, precisa, define. Está unida a nuestra actividad racional-lógica-técnica.

Vivimos en estado prosaico en situación utilitaria y funcional, en las actividades destinadas a sobrevivir, a ganarse la vida, en el trabajo sojuzgado, monótono, parcelario, en la ausencia o la represión de la afectividad.

El estado poético es un estado de emoción, de afectividad, efectivamente un estado del alma. Nos llega a partir de determinado umbral de intensidad en la participación, la excitación, el placer. Este estado puede sobrevenir en la relación con el otro, en la relación comunitaria, en la relación imaginaria o estética.

La poesía es para Platón una de las cuatro formas de locura divina. El estado poético se vive como goce, ebriedad, regocijo, alegría, voluptuosidad, delicias, arrebato, fervor, fascinación, beatitud, admiración, adoración, comunión, entusiasmo, exaltación, éxtasis. Se encuentra con la admiración infantil, procura beatitudes carnales y espirituales.

El estado poético puede advenir por diversas vías:

Está la vía de los cantos, danzas, fiestas que se han autonomizado y laicizado en nuestras sociedades. El ritmo de la música, la reiteración de la melodía o de la melopea, el rito ceremonial y, en el rock, el cuasi trance, son modos de puesta en resonancia que conducen al estado poético. Los momentos principales de la vida, del nacimiento a la muerte, son ritmados, cantados, bailados. Las fiestas son los momentos flores de la existencia.

Está la vía de las bebidas fermentadas, vinos, licores, hierbas, drogas, alucinógenos: las drogas son utilizadas frecuentemente en las sociedades arcaicas para llegar a un estado secundario de trance o beatitud y, con las mismas finalidades, nuestros contemporáneos las consumen cada vez más.

Está la vía de los ritos, ceremonias, cultos; por la fe y el rito, la religión constituye una experiencia poética de comunión con el ser supre-

mo o los poderes cósmicos. El sentimiento de lo sagrado, estado secundario que se desborda más allá de la esfera religiosa, es «un elemento de la estructura de la consciencia» (Mircea Eliade) propio de las más fuertes emociones poéticas.

Está la vía de la relación estética con la naturaleza: la poesía china, las *Bucólicas* y *Geórgicas* de Virgilio, mil himnos al sol y a la luna en todas las civilizaciones lo han manifestado; a partir de Rousseau y del romanticismo ésta opera de forma cada vez más viva en el mundo occidental; se efectúa por mediación de la pintura, la literatura, la poesía, pero también de forma directa en los viajes y las vacaciones; se democratizó en el siglo XX con las excursiones y el turismo por montes, bosques, océanos, desiertos.

Está la vía de los espectáculos de masas, que suscitan exaltación y frenesí como los juegos del circo en los romanos, el hipódromo en los bizantinos; estos espectáculos comportan hoy las grandes competiciones deportivas y los grandes conciertos públicos. Los conciertos de rock son fiestas comunitarias que suscitan entusiasmo y exaltación. Arrastrado por los ritmos y el frenesí de la orquesta, amplificado por un sonido ensordecedor, un trance colectivo opera la puesta en resonancia entre las personas, la música, el universo.

Está la vía de los juegos que, a través de sus diversos tipos señalados por Caillois *(agón, alea, mimicry, ilinx),* producen cada uno su estado poético propio, incluidos los juegos de vértigo que determinan la pérdida de la estabilidad sensorial, la atracción irresistible de lo sin fondo, es decir de lo infinito.

Está la vía de las obras de arte, literatura, desde luego la poesía, pintura, escultura, música. La música en particular es a la vez medio y fin que llama, expresa y determina el estado poético.

Por último, la vía real de la poesía es el amor. Un amor naciente inunda el mundo de poesía, un amor que dura irriga de poesía la vida cotidiana, el fin de un amor nos expulsa hacia la prosa. El amor, unidad incandescente de la sabiduría y la locura, nos hace soportar el destino, nos hace amar la vida. El amor es la gran poesía en el seno del mundo prosaico moderno, y se alimenta de una inmensa poesía imaginaria (novelas, películas, revistas).

La ciencia misma aporta su propia poesía. Lautréamont cantó la belleza de las matemáticas severas. El cosmos que reveló la astrofísica de finales del siglo XX está rendido a la poesía al mismo tiempo que al misterio.

Hölderlin dice con toda razón que «poéticamente el hombre habita la tierra». Sólo falta completar y decir: «poética y prosaicamente el hombre habita la tierra». A excepción de Huizinga, Bataille, Caillois, Axelos, Duvignaud[11], las ciencias del hombre han ignorado una dimensión antropológica capital: el ser humano no vive sólo de pan, no vive sólo de mito, vive de poesía. Vive de música, de contemplaciones, de flores, de sonrisas.

El estado poético nos proporciona el sentimiento de franquear nuestros propios límites, de ser capaces de comunicar con lo que nos supera.

Purga la ansiedad, la preocupación, la mediocridad, la trivialidad. Transfigura lo real. Estado transfigurante y transfigurado de la existencia, ciertamente es precario, aleatorio, pero es el estado de gracia.

Este estado de gracia ha podido ser definido como estado de entusiasmo y de posesión. Platón vio en el entusiasmo una presencia divina en el hombre, y para él (como para nosotros) esta posesión divina es el mejor de los bienes.

El estado poético alcanza su grado supremo en el éxtasis.

El éxtasis puede sobrevenir por todas las vías arriba indicadas, el rito, la posesión, el trance, la danza, la música, la fusión amorosa, los alucinógenos (era preciso que un día una droga se llamara *éxtasis).*

El éxtasis es lo sumo de la realización de sí y de la superación de sí, de la fusión bienaventurada de sí con otro o con el mundo, de la beatitud de comunión. Es el paroxismo existencial, la realización extrema y la verdad suprema del estado poético.

Hay un éxtasis de consumación, de ruptura de los diques, de orgasmo, en el que todo el ser, alma y cuerpo, es poseído por las fuerzas o los dioses que se precipitan en él. Hay un éxtasis de contemplación en el cual el sujeto se encuentra perdiéndose, se realiza ahogándose en un oceánico infinito.

El éxtasis es la experiencia paroxística que encuentra su fin en sí misma y adquiere valor supremo: es la cima de la fiesta, la cima de la mística, la cima del amor.

El amor nos proporciona el éxtasis psíquico, nos proporciona el éxtasis físico; el éxtasis psíquico parte de la contemplación, de la admira-

[11] J. Huizinga, *Homo ludens;* G. Bataille, *La parte maldita;* R. Callois, *Les Jeux et les Hommes,* pág. 120; K. Axelos, *Le Jeu du monde,* cit. más arriba. J. Duvignaud, *Le Don de rien,* París, Stock, 1977; *Le Prix des choses sans prix,* Arles, Actes Sud, 2001.

ción, y llega a la adoración; el éxtasis físico, orgásmico, hace brotar, estallar, salpicar en nuestras existencias las energías profundas del cosmos. El amor es la religión del individualismo moderno[12] porque une en sí —en nosotros— los dos éxtasis, formas supremas de la experiencia poética, que son al mismo tiempo las más universales y las más comunes.

Los dos seres que coexisten en nosotros, el del estado prosaico y el del estado poético, son el mismo. Prosa y poesía son complementarias antagonistas como el *yin yang*, y pueden contenerse la una en la otra. La dominancia de prosa contiene instantes poéticos, la dominancia de poesía contiene instantes prosaicos.

En las sociedades arcaicas había alternancia fuerte entre una vida cotidiana frugal, parsimoniosa, sometida a las normas y prohibiciones, y la vida de fiesta, caracterizada por la eliminación de constreñimientos y tabúes, las danzas, borracheras, orgías, excesos, despilfarros, exaltaciones, verdaderas consumaciones. Y si bien el sentido de la fiesta, al recurrir al caos genésico, era regenerar el ciclo de los días, el sentido del ciclo de los días estaba, a su vez, en la preparación y la exaltación de la fiesta[13].

La civilización occidental contemporánea ha suplantado más o menos la alternancia vida cotidiana/fiesta por la alternancia trabajo/ocio. El ocio se deja a las iniciativas individuales, a la búsqueda de jolgorio (veladas de amigos, borracheras, comilonas, bailes), a la búsqueda de poesía vivida (vacaciones, turismo, juegos y sobre todo amores) o por procuración (películas, estrellas). No obstante el trabajo puede comportar poesía o incluso convertirse en poesía cuando constituye una actividad rica en iniciativa, en creatividad, en participación afectiva, como en el artesano, el artista, el abogado, el tribuno.

El beneficio mercantil comprendió y utilizó muy bien la necesidad de poesía. El universo lúdico-estético-poético fue invertido por la economía del espectáculo, deportes, conciertos, cine, televisión.

La prosa de nuestra civilización, la primacía de lo económico, la invasión del tiempo cronometrado a expensas del tiempo natural, el for-

---

[12] La complejización y la laicización de la civilización permiten los desarrollos del amor. La adoración y el culto dedicados a las divinidades se expanden sobre la vida privada, y se encarnan en la persona amada. Así se generaliza y se multiplica el amor entre personas, amor que comporta su parte de mitología y de religión, y que poetiza las existencias individuales.

[13] Como sigue ocurriendo hoy en el *palio* de Siena, en la fiesta de los *ceri* de Gubbio, en el carnaval de Binche.

talecimiento de la malla tecnoburocrática sobre un mundo parcelarizado, compartimentado, atomizado, monetarizado y, recientemente, el hundimiento de las grandes esperanzas poéticas de cambiar la vida, seguido por el advenimiento de la gran capa de prosa del liberalismo económico triunfante (morirá de su prosa), todo ello estimula como contraefecto las resistencias poéticas en la sociedad civil, con una necesidad cada vez mayor de aventuras, música a través de los transistores, cassettes, CD, conciertos, bailes, fiestas, *raves*, desmadres. Según la expresión de Michel Maffesoli, es la vuelta de Dioniso[14]. Cuanto más invade la prosa la vida, más reacciona la poesía.

El estado poético no podría ser considerado pues como un epifenómeno, una superestructura, una distracción de la verdadera vida humana. Es, por el contrario, el estado en el que sentimos la «verdadera vida». Rimbaud expresó la consciencia de que, en el mundo de la prosa, «la verdadera vida está ausente». Efectivamente, la verdadera vida es poética. Vivir poéticamente es vivir para vivir, y vivir para vivir es vivir poéticamente. La poesía no es ni única ni principalmente vivir de goce, nos hace acceder al goce de vivir. Mientras que el estado prosaico siempre tiene finalidades que son externas a él, el estado poético que, sin duda, puede estar unido a finalidades religiosas, comunitarias, amorosas, es también al mismo tiempo y siempre su propio fin. La finalidad de la poesía es ella misma: hacerlo de manera que el estado secundario que ella procura se convierta en el estado primario.

La vida poética está irrigada en profundidad por el pensamiento analógico-simbólico-mitológico. El amor, emergencia suprema de poesía, vive de símbolos, crea su mito y su magia. Novalis decía que la poesía es la religión originaria de la humanidad. Digamos que es su religión secreta, invisible, permanente.

Todo se comunica entre imaginario, juego, estética, consumación, poesía. De este modo, la fiesta reúne en sí la consumación, el juego, lo estético en la borrachera, la fraternización, la música, la danza, y de este modo transfigura la vida.

Es cierto que la poesía comporta peligros para la persona y para la comunidad. La consumación frisa la autodestrucción. El amor es una

[14] Cfr. M. Maffesoli, *De la orgía: una aproximación sociológica*, Barcelona, Ariel, 1996.

aventura que corre el riesgo de la ilusión y la mentira, puede degradarse como intoxicación y terminar trágicamente. El juego obsesivo se convierte en *adicción,* manía fatal, al igual que el uso obsesivo de las drogas o la práctica desconsiderada de los alucinógenos. El avaro encuentra poesía en su oro (Harpagon: «mi oro, mi querido oro»). Los frenesíes pueden conducir al crimen. Las exaltaciones comunitarias, éticas, nacionales o religiosas alimentan las virulencias fanáticas. *Ludens, consumans* pueden transformarse en *demens.*

Por otra parte, la pérdida de todo fundamento para el pensamiento y la moral, propia del nihilismo contemporáneo, ha conducido a un extraño trastrocamiento: la utilidad ha sido ocupada por lo estético, lo serio ha sido invadido por el juego, «actividad sin otro sentido que sí misma, librada a la servidumbre de la meta», según la expresión de Frobenius. La acción revolucionaria y la guerra se han convertido para los aventureros en grandes juegos donde se juegan la vida.

Homo complexus

Si *homo* es a la vez *sapiens* y *demens,* afectivo, lúdico, imaginario, poético, prosaico, si es un animal histérico, poseído por sus sueños y sin embargo capaz de objetividad, de cálculo, de racionalidad, es que es *homo complexus*[15].

De este modo si existe efectivamente *homo sapiens, faber, oeconomicus, prosaicus,* también existe, y es lo mismo, el hombre del delirio, el juego, la consumación, lo estético, lo imaginario, la poesía. La bipolaridad *sapiens-demens* expresa en su extremo la bipolaridad existencial de las dos vidas que tejen nuestras vidas, la una seria, utilitaria, prosaica, la otra lúdica, estética, poética. La brecha entre lo real y la mente humana sin cesar está tan pronto atravesada por redes de racionalidad que establecen la comunicación, cuanto invadida por las potencias afectivas o fantasmáticas que penetran este real y se confunden con él.

El ser humano está bipolarizado entre *demens* y *sapiens.* Aún más, *sapiens* está en *demens* y *demens* está en *sapiens,* formando un *yin yang,* conteniendo cada uno al otro. Entre uno y otro, a la vez antagonistas y complementarios, no existe ninguna frontera neta; existen sobre todo las eflorescencias de la afectividad, la estética, la poesía, el mito.

---

[15] Cfr. *Le Paradigme perdu,* pág. 163.

Una vida totalmente racional, técnica y utilitaria no sólo sería demente, sino inconcebible. Una vida sin ninguna racionalidad sería imposible. Es la racionalidad lo que permite objetivar al mundo exterior y operar una relación cognitiva práctica y técnica.

El ser humano no sólo vive de racionalidad y útiles, él se desgasta, se da, se consagra en las danzas, trances, mitos, magias, ritos, cree en las virtudes del sacrificio, a menudo ha vivido para preparar su otra vida, más allá de la muerte... Las actividades de juego, fiesta, rito no son simples escapes para volver a la vida práctica o al trabajo, las creencias en los dioses y en las ideas no pueden ser reducidas a ilusiones o supersticiones: tienen raíces que se sumergen en las profundidades humanas. Hay una relación manifiesta o subterránea entre el psiquismo, la afectividad, la magia, lo imaginario, el mito, la religión, el juego, la consumación, lo estético, la poesía: es la paradoja, la riqueza, la prodigalidad, la infelicidad, la felicidad de *homo sapiens-demens*.

A través de la trilogía de la mente, la afectividad, la pulsión, a través del gran bucle que religa y opone racionalidad, afectividad, imaginario, mito, estética, ludismo, consumación, el ser humano vive su vida de alternancia de prosa y poesía, en la que la privación de poesía es tan fatal como la privación de pan.

Capítulo 6

La soportable realidad

> Human kind cannot bear very much reality.
>
> T. S. Eliot

> Los hombres siempre han luchado con todas sus fuerzas contra la realidad.
>
> Jean Servier

La realidad es cruel para el ser humano, arrojado en la Tierra, ignorando su destino, sometido a la muerte, no pudiendo escapar a los duelos fatales, a los *alea* de la fortuna, a las penas, servidumbres, amenazas de origen propiamente humano; ella es tanto más cruel cuanto más plenamente consciente y plenamente sensible es él.

Su extrema emotividad, excitabilidad, irritabilidad le hacen vulnerable a todos los golpes de la suerte. Su aptitud para sufrir lo es en la misma medida que su aptitud para gozar, su aptitud para la infelicidad es inseparable de su aptitud para la felicidad, y toda pérdida de felicidad determina su infelicidad. Sin cesar, segrega deseos que se rompen contra la realidad. Vive rodeado de amenazas naturales y humanas; los dioses, demonios, monstruos que personifican sus temores le inspiran un terror permanente. Es juguete de las guerras, las opresiones, y, desde los tiempos históricos, está sojuzgado casi continuamente y casi en todas partes. Cosa que en absoluto ocurre con los animales, es malo, destructor y su crueldad forma parte de la crueldad del mundo. Un nú-

mero increíble de sufrimientos procede de la incomprensión y del malentendido con el otro, incluso y sobre todo los más próximos. La consciencia de la muerte le acompaña desde la infancia como consciencia de la destrucción absoluta de su único y precioso tesoro, su Yo, y no menos terrible es la muerte de los amados que forman parte de su ser. Así que la realidad tiene caracteres horribles. El ser humano está librado a la crueldad del mundo.

Recordemos a T. S. Eliot: *Human kind cannot bear very much reality.* De ahí la necesidad de un compromiso; éste se obtiene movilizando el mito para encontrar consuelos sobrenaturales, movilizando lo imaginario para proteger en él el alma, y movilizando la estética y la poesía para vivir plenamente la realidad al mismo tiempo que se supera el horror.

El compromiso «neurótico»

Un compromiso con lo real adquiere un carácter neurótico en el sentido en el que toda neurosis es un compromiso entre la mente y lo real, que suscita conductas y ritos que atenúan o conjuran su crueldad.

El ser humano compensa los excesos de crueldad y las insuficiencias de amor con los fantasmas y los mitos. Los fantasmas aligeran provisionalmente el peso y el constreñimiento de lo real. El mito fortifica al humano ocultándole la incomprensibilidad de su destino, y rellenando la nada de la muerte. Los mitos religiosos de salvación conjuran nuestro destino real, nuestra mortalidad, nuestra soledad, nuestra perdición.

De este modo, la religión, según Freud, sería la neurosis obsesiva de la humanidad. Alivia al individuo de su angustia haciéndole experimentar un peso enorme de ritos, prácticas, obligaciones, adoraciones y sacrificios. Este compromiso se efectúa por la mediación de los dioses, que exigen de nosotros obediencia, devoción y holocaustos, y a quienes damos las gracias con nuestras alabanzas. Los dioses son crueles, pero podemos suplicarles, intentar calmarlos. El mito, el rito, reequilibran al ser humano, le hacen afrontar la angustia y el dolor, le permiten comunicarse con el mundo inhumano. El rito aleja al individuo de la incertidumbre, del vacío, de la angustia, y lo inserta en un orden, un todo, una comunidad, una comunión. En ese sentido, mitos y religiones pueden ser considerados, según la lógica darwiniana, como factores «selectivos» favorables al desarrollo de la especie humana.

La fe religiosa, como la fe en una idea, es una fuerza profunda que hace soportar y combatir la crueldad del mundo en lo que al fiel concierne (pues su fanatismo a menudo contribuye a acrecentarla). Le da seguridad, confianza y esperanza a la mente humana; la llena de la certidumbre de una Verdad salvadora que rechaza la corrosión de la duda.

El sacrificio es sin duda el acto a la vez más neurótico y más mágico de *homo sapiens-demens*. Permite calmar la crueldad de los dioses, superar la incertidumbre y librarse de la angustia. El sacrificio consagra el gran pacto de vida y muerte entre lo humano y lo divino. Hay dos tipos de sacrificio, como hemos visto[1], el del culpable y el del inocente: el primero inmola lo maléfico y libra del mal a la comunidad, el segundo ofrece a la divinidad la sumisión absoluta. El sacrificio de masas de los adolescentes permite, en los aztecas, realizar los grandes ritos de regeneración del cosmos. Por todas partes, en la prehistoria y en la historia, sacrificios humanos y sacrificios animales han derramado torrentes de sangre para salvar a los humanos de la carestía, la sequía, las inundaciones, los temblores de tierra, la descomposición, la incertidumbre, la infelicidad, la muerte, y, lejos de haber decaído, el sacrificio se ha perpetuado en formas patrióticas, políticas e ideológicas.

El complejo mito-rito-magia-religión amansa, amortigua, modera, adormece, cicatriza la angustia. Llama y mantiene las benevolencias sobrenaturales. La cultura, que organiza las relaciones entre los humanos y lo real, incluye en su organización la del compromiso mitológico y religioso, como si su misión fuera no sólo proteger a la sociedad de las potencialidades dementes del ser humano, sino también proteger al ser humano de la insoportable realidad. El compromiso «neurótico» es inseparable de un compromiso «histérico»; del mismo modo que la histeria confiere una realidad somática a nuestros tormentos psíquicos, igualmente conferimos una realidad formidable a los dioses, genios, demonios que nuestras mentes han creado, que no dejan de alimentar y que controlan de forma feroz nuestros destinos.

Las religiones enseñan a temer menos a la muerte, a aceptar los golpes del destino, suscitan la resignación, la quietud. Marx tenía mucha razón en ver en ella una consolación. El budismo, que ha reconocido que el sufrimiento era inherente a toda vida, enseña la serenidad por el desapego hacia uno mismo, y propone la liberación en la aniquilación

[1] Cfr. parte primera, cap. 2.

del Yo, sujeto de todas las infelicidades, a fin de escapar al ciclo infernal de los renacimientos...

Las grandes religiones están lejos de estar muertas, la mayor parte conoce una revitalización asombrosa; en Occidente, la proliferación de las sectas expresa mil tentativas de respuesta al gran malestar de nuestra civilización; los yogismos, zen, relajaciones, dietéticas, macrobióticas se esfuerzan en ayudar a cada cual a salir del malestar.

El calor colectivo de una comunidad alivia las aflicciones individuales. Las comunidades renacen sin tregua, bajo múltiples formas, incluidas las formas temporales de tribalismo indicadas por Maffesoli[2]. A partir de ahí la ganancia entra en todas las instituciones que toman a su cargo las neurosis humanas. Todo un sector del capitalismo se beneficia del mal del alma.

Religión, mitología y magia en cierto sentido han dificultado tremendamente las posibilidades de la historia humana y han pesado mucho en el destino de los individuos. Han suscitado una parte de los innumerables excesos debidos a *homo demens*. Más que a menudo, han asfixiado las posibilidades de un pensamiento autónomo. Pero, repitámoslo, han aportado grandes Seguridades y grandes Consolaciones, que han aminorado la fortísima angustia existencial del ser humano y han atemperado sus tragedias.

Todo esto no calma todas las desesperanzas ni inhibe todas las angustias. Pero establece mil compromisos neuróticos con la insoportable realidad. Si lo neurótico es patológico, entonces es que lo patológico es normal.

El pacto super-realista

Al mismo tiempo que hay un compromiso neurótico entre la mente humana y la realidad, hay una cooperación realista entre *sapiens* y *demens*. De este modo, la agresividad infantil se ve orientada espontáneamente en los juegos en los que, al igual que en los cachorros el mordisqueo es la versión amigable de la mordedura, las riñas y batallas simuladas mantienen la camaradería juvenil. En el mundo adulto, la agresividad es derivada y regulada en los deportes de competición, los juegos de cartas, los

[2] M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990.

espectáculos y películas de violencia. Hay una cooperación sabiduría/locura que engloba y supera a una y a otra. Aclimata la agresión y la hace amigable. Y, en el seno mismo de los abrazos amorosos, hay mordiscos, arañazos, simulacros de luchas, en ocasiones voluptuosas torturas.

El juego es un empeño psíquico, una inserción física, una actividad práctica que nos adentra en el diálogo con el mundo real para desafiarlo y domeñarlo, pero de forma benigna. Nos sumerge en el conflicto y la batalla, pero fuera de las consecuencias crueles del verdadero conflicto y la verdadera batalla. El jugador permanece en la consciencia del juego en el seno de aquello que sin el juego sería ofensa, crueldad y tragedia.

Más profundamente, la poesía vivida y la estética nos hacen vivir un gran pacto con lo real, el pacto super-realista que transfigura lo real sin negarlo.

La poesía vivida se sitúa en lo super-real. En su estado supremo, se exalta como éxtasis, acto absoluto de comunión, de pérdida y realización de lo real, de pérdida y realización de sí.

La poesía, en el sentido vivido del término, concluye una alianza con las potencias generadoras y regeneradoras de la vida, con las subidas de savia, las eclosiones, las floraciones, las granaciones. Su pacto con lo real adquiere un carácter encantado particularmente en el amor. El amor ha surgido de una increíble fuerza de vida que transfigura la vida. Nos religa con el otro al tiempo que nos restituye a nosotros mismos. Realiza plenamente nuestro ser biológico y nuestro ser psíquico. El amor suscita una cuasi divinización para un ser de carne, de sangre y de alma. El amor, unidad incandescente de la sabiduría y la locura, nos hace soportar el destino, nos hace amar la vida[3]. Nunca supera la muerte, pero es la respuesta a ésta más convencida; el título de la novela de Guy de Maupassant que lo designa, apenas es excesivo: *Fuerte como la muerte.*

Ya lo hemos indicado: cuanto más se aboca nuestra civilización al cálculo anónimo, al interés, a la técnica, sometida a la burocratización y la parcelarización del trabajo, más se opera un contramovimiento que regenera el pacto poético con la vida. También comporta la búsqueda

[3] E. Morin, *Amour, poésie, sagesse*, París, Éd. du Seuil, nueva ed., col. «Points», 1999. Hay trad. española, véase la Bibliografía, págs. 341-342.

de los pequeños placeres de la vida, las reuniones de amigos y fiestas, las sonrisas y risas de la connivencia, los goces gastronómicos y enológicos que hemos evocado en el capítulo anterior. Hay mil pequeñas poesías en suspensión en lo cotidiano de las conversaciones de restaurante, bromas, sonrisas de simpatía, miradas a las chicas guapas o a los hermosos muchachos.

La estética no sólo nos ofrece un escape hacia mundos imaginarios, transfigura el sufrimiento y el mal. El dolor del artista alimenta la belleza de las obras que va a irradiar sobre sus auditores, lectores o espectadores: «el artista va a librar al mundo su propio dolor si no se libra de su propio sufrimiento» (carta de André Suarès a Georges Rouault)[4]. Poesía, teatro, literatura, pintura, escultura y música (pensemos en el segundo movimiento del *Quinteto en do mayor* de Schubert) nos ofrecen el don sublime del arte que permite estetizar el dolor, es decir, hacérnoslo sentir en su plenitud al mismo tiempo que gozamos de su expresión.

La estética nos permite mirar de cara aquello que nos espanta y nos causa horror: permite contemplar la fatalidad, la muerte atroz, la muerte injusta, la muerte odiosa, la muerte catástrofe, la muerte pérdida de sí mismo, la muerte pérdida de los seres queridos. La situación del telespectador permite contemplar estéticamente tornados, huracanes, erupciones volcánicas (y en el límite la estetización de una catástrofe sísmica moviliza los dos sentimientos trágicos del terror y la piedad, al mismo tiempo que suscita también en ocasiones una estética cínica de la catástrofe).

Como hemos indicado, el espectador de la película se alimenta de angustia en los suspenses, se alimenta de muertes en los *thrillers*, se alimenta de dolores en las penas, los tormentos, las pruebas, los suplicios que experimentan los héroes. La situación estética hace casi soportable lo insoportable. Terror y piedad, los dos sentimientos que según Aristóteles nos invaden en el espectáculo de la tragedia ateniense, surgen efectivamente cuando vemos las representaciones de las tragedias humanas. La tragedia, nos dice Dimitri Analis, «es comunión con las profundidades de la vida... apertura hacia el infinito del destino y los sufrimientos» (inédito). Pero entonces podemos mirar de cara, en situación estética, el terror mismo, el horror de la muerte, la atrocidad del asesinato, la infelicidad del huérfano, el sufrimiento de los traicionados,

[4] A. Suarès y G. Rouault, *Correspondance,* París, Gallimard, 1960, pág. 39.

despreciados, humillados. ¿Se opera entonces una catarsis, como pensaba Aristóteles, es decir una «purificación» del mal? Nos purifica provisionalmente, permitiéndonos exorcizar el mal, el sufrimiento y la muerte que, como el rayo hacia el pararrayos, se dirigen hacia estos personajes ficticios, distintos de nosotros mismos pero con quienes nos identificamos en cierta manera, que son nuestros pararrayos imaginarios, y que mueren en nuestro lugar. Y es de este modo como podemos consumir de forma pasteurizada la muerte y el destino, mejor aún, sentir voluptuosidad y goce en el estado estético.

De este modo, la estética nos hace sentir felicidad con la infelicidad. Nos lleva a la condición humana al mismo tiempo que nos aparta de ella, nos hace sumergirnos en ella al mismo tiempo que nos distancia.

Añadamos que, de forma fugitiva, la estética nos hace mejores, más sensibles, comprensivos. Nos despertamos con el sentimiento humano de compasión hacia el afligido, tan ausente en la vida cotidiana, incluidas las infelicidades reales tan próximas a nosotros. Sentimos piedad por el vagabundo hacia el que sentimos disgusto al salir de la ficción. Dejamos de reducir al gángster, al asesino, al Macbeth sólo a sus rasgos criminales y comprendemos la complejidad humana.

La estética, por otra parte, opera una colaboración simultánea con el pensamiento mitológico y con el pensamiento racional superando a uno y otro en su super-realismo.

Como hemos dicho más arriba, la emoción estética, incluso en su intensidad extrema, no abole una consciencia racional de vigilia, que efectivamente permanece como un piloto encendido mientras que la mente es al mismo tiempo arrastrada hacia la emoción, la participación, lo imaginario o el juego. Los artistas, escritores, poetas están «inspirados» de hecho por el pensamiento analógico-simbólico-mitológico, al tiempo que hacen intervenir a menudo, en esta misma inspiración, las operaciones y controles de un pensamiento racional-técnico. (La palabra arte contiene en sí saber-hacer, técnica, habilidad.) La estética se sitúa en la confluencia donde se entrefecundan los dos pensamientos, el mítico y el racional, los dos universos, el real y el imaginario.

Más profundamente, el arte se alimenta y nos alimenta con toda la riqueza del mito, el símbolo, la analogía, al tiempo que nos permite extraer para la consciencia racional los mensajes profundos incluidos en el mito.

De este modo, todo lo que es estético o estetizado nos proporciona placer, bienestar, felicidad al tiempo que pesadumbre, lágrimas y pena. La estética despierta nuestra consciencia. Animando las potencias inconscientes de empatía que hay en nosotros, nos hace, aunque sólo sea de forma provisional, mejores, comprensivos, compasivos hacia quienes nuestra inhumanidad ignora o desprecia. De ahí su virtud capital en nuestra civilización[5], en la que desde ese momento se separa de la religión y de la magia: no sólo nos deja ver las bellezas de la existencia, no sólo crea belleza, es decir alegría *(a thing of beauty is a joy for ever)*, nos ayuda a soportar lo extremadamente insoportable de la realidad, y al mismo tiempo a afrontar la crueldad del mundo.

La cooperación realista

En fin, como hemos visto, desde los orígenes de *sapiens* se constituyó una cooperación entre la mentalidad racional-logíca-empírica-técnica, bajo la dominancia de las necesidades objetivas, y la mentalidad analógica-simbólica-mitológica-mágica, bajo la dominancia de las necesidades subjetivas.

En todas las sociedades, los rezos, ceremonias, ritos, creencias sobrenaturales, supersticiones han cooperado con las empresas técnicas, prácticas y económicas.

Las dos mentalidades se entreacompañan y se entreconfortan en las sociedades arcaicas. Ritos e invocaciones preceden a la caza, la guerra, las recolecciones; los ritos de muerte-nacimiento hacen pasar de la infancia a la edad adulta, y los mitos están presentes en todos los momentos de la vida, sin impedir de ningún modo las operaciones técnicas y prácticas. En el interior de las esferas religiosas se constituyen ciencias como la astronomía, la cual no está separada de la astrología. La disyunción no se hará sino en el siglo XVII en la civilización occidental. En el interior de las grandes teologías hubo a menudo una mixtura de pensamiento mitológico y pensamiento racional; de este modo, el tomismo medieval ha encerrado en su seno al racionalismo aristotélico.

Los ejércitos romanos conquistaron el imperio con, antes de cada batalla, la ayuda de los auspicios, pero usando estrategias sagaces. Ma-

[5] Pues, en las civilizaciones anteriores, la estética no estaba separada del universo del mito y de la religión.

gia, adivinación, videncia aportan sus antídotos y predicciones a las incertidumbres. La astrología, rechazada a la vez por el cristianismo y el racionalismo, vuelve con fuerza en el mundo contemporáneo[6]. Al mismo tiempo, los videntes cambian las barracas de feria por los apartamentos burgueses, y los morabitos la selva africana por los barrios urbanos de Occidente[7]. Unos y otros aportan respuestas a los interrogantes angustiados que surgen de todas partes, aportan su socorro a los corazones en pena y a las carreras en riesgo: hombres políticos, hombres de negocios, actores, estrellas, emprendedores, especuladores. La asistencia de la información adivinatoria nos da seguridad, confianza y, por ello mismo, estimula estas iniciativas en el seno de un mundo aleatorio.

Y, desde el siglo XIX, los espíritus de los muertos, relegados al mundo rural atrasado, vuelven a las ciudades modernas[8]. Podemos comunicarnos de nuevo con los espectros de nuestros difuntos en las sesiones de espiritismo, y consolarnos de nuevo de la muerte de esta forma tan antigua.

El pensamiento analógico-simbólico-mitológico-mágico ha permanecido presente en las grandes religiones. Éstas, a pesar de retrocesos históricos debidos al progreso de la laicización, son capaces de contraofensivas vigorosas, como en Irán, Afganistán y otros lugares. Setenta años de descristianización sistemática en la URSS han llevado a la vuelta triunfante de la religión ortodoxa. Relegada a la vida privada en Occidente, la religión conserva su soberanía sobre la muerte y las penas del alma. La sociedad más científica, más técnica, más materialista, la misma del triunfo de *homo sapiens-faber-oeconomicus,* es al mismo tiempo la más religiosa de todas las sociedades occidentales, y su Gran Libro sigue siendo la Biblia.

Por otra parte, la nación moderna, como vio Toynbee, ha segregado una religión propia. El ser mítico de la nación es inseparable de su ser político. La nación une en sí una sustancia mitológica materna (madre patria) y paterna (autoridad del Estado); de hecho, la palabra «patria» comienza en masculino paterno y termina en femenino materno;

---

[6] Cfr. E. Morin, C. Fischler *et al., La Croyance astrologique moderne,* París-Lausana, L'Âge d'homme, 1982.

[7] T. Nathan e I. Stengers, *Médecins et sorciers,* Le Plessis-Robinson, Les Empêcheurs de penser en rond, 1995.

[8] Cfr. *L'Homme et la Mort,* pág. 174.

la nación se alimenta del sacrificio de sus héroes; siempre está afectivamente presente en su símbolo, la bandera, y mantiene su culto en las ceremonias patrióticas y las fiestas nacionales. De este modo, la nación constituye, en el seno de lo real, una fuerza soberana de protección, de comunidad y de amor que protege de la crueldad del universo exterior.

El mito se introduce en las grandes ideas, las hace vivas, ardientes, potentes; no vuelve a introducir los dioses y los espíritus, pero espiritualiza y diviniza la idea desde el interior. No quita necesariamente el sentido racional de la idea parasitada. Le inocula una sobrecarga de sentido que la transfigura precisamente en mito; así ocurre cuando la Ciencia y la Razón, clandestinamente parasitadas por el mito, se vuelven providenciales y toman a su cargo la salvación de la humanidad.

Opera simbiosis entre mito y antimito en el racionalismo y el cientifismo, que trabajan a la vez el uno para el otro y el uno contra el otro. De este modo, la razón sigue efectuando sus elucidaciones al mismo tiempo que propaga el mito de su omnisciencia, mientras que el mito se pone al servicio de la razón al mismo tiempo que la sojuzga. También aquí hay cooperación invisible y profunda entre la racionalidad y el mito para dar ánimo y confianza.

El compartimento mitológico-mágico de la mente ha cohabitado de forma a menudo equilibradora con el compartimento racional-técnico. El pensamiento mágico no ha sido incompatible con los descubrimientos técnicos fundamentales, e incluso ha acompañado a la ciencia durante siglos hasta Newton incluido, que creía en la alquimia y la astrología. Se han desarrollado dos esferas en la cultura, y estas dos esferas pueden cohabitar en la misma mente sin perturbarse una a otra. La mente religiosa no es incompatible con la mente científica, cuando se encuentran cada una en su compartimento (Pasteur, Abdus Salam, Atlan). La teoría científica, la invención técnica necesitan también de imaginación y pasión, y a menudo ideas obsesivas que se han convertido de hecho en neomitos, como la idea del determinismo universal, han estimulado la investigación. Más ampliamente, las sociedades contemporáneas no son sino parcialmente controladas o mudadas por el pensamiento racional. Hemos podido tratar en otro lugar[9] la mitología propia de la cultura mediática, así como nuevas mitologías unidas a los objetos técnicos (auto, avión). Y, en la vida cotidiana de

[9] E. Morin, *L'Esprit du temps*, pág. 36.

cada cual, coexisten, se suceden, se mezclan creencias, supersticiones, racionalidad, tecnicidad, ilusiones, magia.

Por último, la laicización de la sociedad ha conducido al desarrollo no sólo de la religión de la nación, como acabamos de indicar, sino también de una religión del amor que acompaña al desarrollo de la individualidad moderna.

De este modo, si consideramos, como debe ser, mito y religión en su sentido amplio, vemos que el comunismo del siglo XX fue una religión de salvación moderna, y vemos igualmente una formidable presencia del mito en las ideologías contemporáneas. Todo esto ha aportado y aporta confianza, esperanza, y en ocasiones seguridad, alegrías y felicidades que logran enmascarar y en ocasiones rechazar parcialmente la crueldad de lo real.

Las complementariedades que acabamos de revelar no deben enmascararnos el antagonismo profundo de los dos pensamientos. También se han combatido y odiado en la historia. El desarrollo único de la filosofía y de la ciencia en Occidente se ha operado a pesar de las condenas en ocasiones mortales de la Iglesia. Los avances de una racionalidad crítica en el siglo de las luces se han hecho a expensas de la religión. La laicización progresiva de la sociedad y de las mentes se ha realizado rechazando la influencia de la religión. La duda y la fe, la razón y la religión siguen oponiéndose.

Los dos pensamientos son vitales uno y otro. La renuncia al conocimiento racional-empírico nos sumergiría de forma fatal en los extravíos y las locuras. La renuncia al mito no sólo desencantaría, sino desincardinaría nuestro universo y desintegraría las comunidades. El ser humano necesita un pensamiento racional. El pensamiento racional necesita de su antagonista complementario. Paradójicamente, los dos pensamientos se remiten uno al otro. La extrema corrosión de la duda conduce al nihilismo, el cual conduce a la desesperación, el cual suscita como reacción vital la vuelta a la fe religiosa (la conversión a comienzos del siglo XX al catolicismo de Psichari, Péguy, y a mitad de este mismo siglo, la de tantos intelectuales al comunismo, sin el cual, como decía Éluard, «no habría nada más que hacer que abrir la espita del gas»).

La savia del mito, en nuestra civilización, alimenta nuestros ideales y nuestros valores. Los valores como Libertad, Igualdad, Fraternidad,

cuando nos adherimos a ellos, están cargados de fervor, se convierten en guías y orientan nuestras vidas[10].

La vida humana precisa unir dialógicamente los dos pensamientos. Su complementariedad antagonista constituye un compromiso cooperativo vital. Es cierto, repitámoslo, que su antagonismo ha sido no menos vital para el desarrollo de la mente humana. Pero el acompañamiento mutuo del pensamiento analógico-simbólico-mitológico-mágico y el del pensamiento racional-lógico-empírico-técnico no ha constituido un hándicap en la historia de la humanidad, y puede ser considerado incluso como un factor selectivo para la especie humana. Este doble acompañamiento ha contribuido fuertemente de este modo a hacer soportable la insoportable realidad, sin no obstante cegarnos totalmente a ella.

Las dos voluntades de dominio

El espíritu de compromiso con la realidad no ha bastado a los humanos. Hubo y sigue habiendo voluntad de dominar la realidad para hacerla soportable, la cual es expresada de dos maneras, una por la ciencia y la técnica, la otra por la magia.

La magia se desplegó en la humanidad arcaica mientras que la ciencia y la técnica comenzaban entonces a reconocer y manipular las cosas. Caracterizada por algunos como una práctica de la «omnipotencia de la mente», la magia traduce la voluntad de domesticación y dominio de la naturaleza y lo sobrenatural.

La magia, definida anteriormente (parte primera, capítulo 2) permite la ubicuidad, las metamorfosis, las predicciones, las adivinaciones, las curas, las maldiciones, las muertes por hechizo. Los chamanes son capaces de transgredir los constreñimientos del tiempo y del espacio, comunicarse con los espíritus superiores, curar enfermedades. Los brujos utilizan su propio doble y son capaces de poner a su

[10] Al escuchar en un CD los cantos inspirados por Ché Guevara, en particular *Hasta Siempre,* pensaba preso de fervor y emoción hacia este hombre de rostro y destino crísticos, que el Ché era el símbolo vivido de mi mito fraternitario, y ello aunque he renunciado al mito de la Revolución y he repudiado al castrismo desde el momento en que se hizo a imagen del comunismo soviético. Le digo a N. V., que me regaló este CD: «Es mi mito.» Y él me responde: «Volver a sumergirse en el mito, eso es lo que da fuerza.»

servicio espíritus y genios. Actúan sobre el símbolo (nombre-inscripción-imagen) para actuar sobre el ser o la cosa simbolizada. Utilizan las grandes palabras, fórmulas «cabalísticas» y ritos que permiten mandar a las cosas. Por último, el sacrificio es un gran acto mágico universal. La magia es como el operador «técnico» del pensamiento mitológico.

La magia arcaica ha sido rechazada por las grandes religiones, que no obstante han integrado en sí prácticas mágicas en sus ritos y sus cultos. Ha sido rechazada por el mundo laico racionalista, pero sigue estando en el mundo rural y desde ahora se desarrolla en las ciudades, donde proliferan videntes, curanderos, morabitos. Todavía hoy los brujos y los curanderos, herederos de la antigua magia, proceden actuando sobre el doble de la persona a la que deben salvar o por el contrario perder, sea *vía* la imagen (foto, figura), sea *vía* una pertenencia (mechón de cabello, uña). La magia sigue oculta en mil pequeñas conductas de la vida privada, conservación de fetiches o amuletos, fotos o imágenes tutelares, ritos de superstición, cifras y días fastos y nefastos, etc.[11].

La ciencia se ha desarrollado a partir de los Tiempos Modernos europeos como medio para hacernos «dueños y poseedores de la naturaleza». Se ha unido a la técnica y, en los siglos XIX y XX, ha desarrollado poderes formidables. Observemos aquí que esta voluntad de poder ha encontrado sus límites, por una parte, en sus mismos poderes, porque la física nuclear ha dado a la humanidad la posibilidad de autoaniquilarse, por otra, en los efectos que en última instancia son insostenibles para la biosfera, por tanto para la humanidad misma, del desarrollo tecnocientífico.

El poder de la magia era de los chamanes y brujos. El poder de la ciencia es el de los Estados, las economías, las industrias. La magia controlaba y dominaba al mundo por los poderes de la mente. La tecnociencia controla y domina al mundo por el sojuzgamiento del mundo físico.

La magia y la ciencia han podido, de forma diferente, actuar sobre lo real imponiéndole su voluntad de dominio. Nos encontramos con que lo real no ha obedecido a la magia sino fragmentariamente, y que comienza a revolverse contra la tecnociencia.

---

[11] Sobre la magia, cfr. *El Método* 3, págs. 178-181.

No podemos dominar más que local, provisional e imperfectamente la realidad para hacerla obedecer a nuestros deseos, y el exceso de dominio se vuelve contra nosotros. También aquí nos vemos remitidos a los compromisos, sea neuróticos, sea cooperativos, con lo real y entre estos compromisos, los más ricos y bellos son estéticos y poéticos.

¿Oasis?

La angustia humana puede ser rechazada por la pasión del juego, por participaciones múltiples, por el Amor «fuerte como la muerte», por los mitos, los ritos, las religiones, puede ser transfigurada y enfrentada en las poesías, novelas, películas, pero sin nunca ser verdaderamente liquidada.

Aquí, volvemos necesariamente a lo que Pascal llamaba distracción, y que nos distrae, con futilidades, de la «infelicidad natural de nuestra condición débil y mortal y tan miserable que nada puede consolarnos».

¿Se pueden reducir las diversiones estéticas y lúdicas a la distracción pascaliana? ¿Se puede reducir la parte poética de la vida a esta distracción? Es cierto que entre el encantamiento estético y la intensidad lúdica, por una parte, y por la otra, lo que es «evasión», desviación de los profundos problemas de la vida humana, hay una vasta zona vaga. Es cierto que hay mucha distracción pascaliana en nuestras vidas y en la cultura de masas que lleva a las multitudes a playas, monumentos, museos, paisajes... Pero repitámoslo, en las series de televisión y las películas encontramos los problemas de nuestras vidas, el amor, el azar, los celos, el odio, la enfermedad, la ambición, la infelicidad; al mismo tiempo que nos evadimos, nos encontramos a nosotros mismos en las grandes obras y las grandes películas que nos ponen de cara al destino, a nuestra condición, a la muerte. Hay una complejidad en esta distracción que Pascal, sin embargo pensador de la complejidad humana, no había visto... Por último y sobre todo, la poesía de la vida como desarrollo y plenitud escapa a la distracción. No nos salva de la muerte, pero con el amor que integra y que la integra, es la única respuesta verdadera a la muerte.

No podemos escapar a la dialógica *sapiens-demens,* a partir de la cual se teje la condición humana. Asumir el juego dialógico racionali-

dad/afectividad, prosa/poesía es asumir el destino humano. ¿Podremos si no excluir, al menos reducir la crueldad? ¿Podremos desarrollar la bondad y la comprensión? ¿Podremos desarrollar oasis felices en la insoportable realidad?

Eso es lo que verdaderamente podríamos llamar progreso.

Conclusión

¿Cuáles son las finalidades del individuo?

Lo hemos visto en la introducción; hay una finalidad que forma bucle en el seno de la trinidad humana, en la que cada término es a la vez medio y fin del otro: individuo-sociedad-especie.

De este modo, las finalidades del individuo, inscribiéndose en esta trinidad, están a la vez más allá de sí mismo y al mismo tiempo abocadas a sí mismo. En efecto, su cualidad de sujeto comporta el para-sí egocéntrico pero al mismo tiempo el don de sí, donde el ser egocéntrico se inscribe en una finalidad para un Nosotros o para el Otro.

La finalidad egocéntrica suscita un trabajo incesante para sobrevivir: alimentarse, cuidarse, protegerse y, según la acertada expresión, «ganarse la vida».

Pero el individuo no vive para sobrevivir, sobrevive para vivir. Es decir, que vive para vivir.

¿Qué significa vivir para vivir? Vivir para gozar la plenitud de la vida. Vivir para realizarse. La felicidad constituye ciertamente la plenitud de la vida. Pero puede adoptar múltiples rostros: el amor, el bienestar, el mejor-estar, la acción, la contemplación, el conocimiento. No hay una finalidad imperiosa que subordine a todas las demás, sino aquella que cada uno puede elegir según su sentimiento o su idea propia. La pluralidad de los fines significa también la pluralidad de los medios para realizarse.

Podemos por filosofía o por ética considerar que el desarrollo y la libre expresión de los individuos constituyen nuestra finalidad principal, sin pensar, no obstante, que constituyen la única finalidad de la trinidad individuo-sociedad-especie.

En esta pluralidad de finalidades posibles puede haber conflicto de finalidades, o parasitismo de la finalidad por el medio que se convierte en finalidad. De este modo, la acumulación de dinero, medio para acceder a la riqueza, se convierte en finalidad suscitando la avaricia. La dependencia mutua, medio que alimenta un amor, se degrada como posesividad, que se convierte en su propio fin.

En el egocentrismo individualista, las finalidades individuales pueden devorar la finalidad de la especie y la finalidad social. El amor y la voluptuosidad pueden utilizar el acto reproductor para realizarse y eliminar las consecuencias reproductivas, con el coito interrumpido, preservativos, píldoras. El individuo puede olvidar su deber de ciudadano.

No existe pues una finalidad imperiosa que subordina a todas las demás. Los fines del individuo son a la vez plurales, inciertos, complejos. Existe la posibilidad de elegir finalidades (incluida la finalidad trinitaria que ha dejado de imponerse por sí misma en nuestra civilización).

Entre estas finalidades, todo lo que da poesía a la vida, el amor en primer lugar, es a la vez fin y medio de sí mismo.

En adelante, sobrevivir para vivir adquiere un sentido cuando vivir significa vivir poéticamente. Vivir poéticamente significa vivir intensamente la vida, vivir de amor, vivir de comunión, vivir de comunidad, vivir de juego, vivir de estética, vivir de conocimiento, vivir a la vez de afectividad y racionalidad, vivir asumiendo plenamente el destino de *homo sapiens-demens,* vivir insertándose en la finalidad trinitaria.

PARTE TERCERA

Las grandes identidades

CAPÍTULO PRIMERO

La identidad social (1) El núcleo arcaico

El término sistema es trivial en sociología y significa, si es explicitado, la organización de partes diferentes en un todo, que establece constreñimientos en estas partes y produce cualidades propias o emergencias[1], las cuales retroactúan sobre las partes[2].

La idea de organización pide ser completada por la de autoorganización. La noción de autoorganización aquí es primera, pues produce la autonomía de la sociedad en su entorno. Se trata, como el lector fiel acaba por saber, de una autonomía que, extrayendo de su medio energías físicas, energías biológicas, información y organización, se constituye en y por esta dependencia: es una auto-eco-organización.

Como el ser individual, el ser social es auto-eco-organizador; pero no depende de una especie, está compuesto de individuos. Mientras que los organismos individuales están constituidos por asociaciones de células, las sociedades están constituidas por individuos dotados de un sistema cerebral o cuasi-cerebral (como en las hormigas), de un sistema de reproducción sexuado y de medios de locomoción que aseguran una cierta autonomía en el espacio. Lo que diferencia las sociedades de los organismos no es ni la división del trabajo, ni la especialización, ni la jerarquía, ni la comunicación de información, que existen en unas y

[1] Cfr. Definiciones, págs. 331-340.
[2] *El Método* 1, págs. 115-182.

otros, sino la complejidad de los individuos[3]. Una sociedad necesita individuos evolucionados. Una sociedad animal se autoorganiza a partir de intercomunicaciones entre los aparatos cerebrales de los individuos; estas intercomunicaciones forman una red intercerebral colectiva que deviene autoorganizadora[4]. Una sociedad humana se autoorganiza y se autorregenera a partir de los intercambios y comunicaciones entre las mentes individuales. Esta sociedad, unidad compleja dotada de cualidades emergentes, retroactúa sobre sus partes individuales proporcionándoles su cultura.

El núcleo arcaico[5]

Una sociedad arcaica no posee Estado: comporta algunas centenas de miembros que viven de la caza y la recolección; éstos disponen de saberes-haceres múltiples, obedecen a reglas y a normas de reparto, parentesco, practican ritos, magia, ceremonias de la vida y de la muerte, artes, danzas, cantos, fiestas. Magia, mito y rito sacralizan las reglas de organización de la sociedad. Sus conminaciones y sus prohibiciones están dotadas de tal fuerza, están interiorizadas tan profundamente, que hacen accesorio incluso inútil la coerción o el castigo. El poder es ejercido en ocasiones de manera colegial por los ancianos, y en ocasiones alternativamente por los jefes según misiones específicas.

Las sociedades arcaicas están organizadas en bioclases: las primeras diferenciaciones, complementariedades y oposiciones sociales se fundan en las diferenciaciones biológicas de sexo y edad. La bioclase masculina se dedica a la caza y a la guerra; es dominante: controla el reparto de los recursos y el reparto de las mujeres; detenta los secretos que no pueden ser confiados a las mujeres. La bioclase femenina está dedicada al hogar, los niños, la recolección, el tejido. La suerte de las mujeres puede ser más o menos subordinada según las sociedades. Los ni-

---

[3] *El Método 2*, págs. 277-297; *Sociologie*, págs. 93-117.

[4] Las sociedades de insectos, hormigas, termitas, en absoluto son sociedades cuasi totalitarias que imponen sus órdenes a los individuos robotizados. Antes al contrario, la sociedad en tanto que tal no dispone de ningún aparato de mando. Son las interacciones entre hormigas las que constituyen y aseguran el ser colectivo al cual están sujetas. Y los movimientos de las hormigas en el trabajo no obedecen en absoluto a un orden impecable, sino que se efectúan a través de una gran agitación y pérdida de energía.

[5] Cfr. *Le Paradigme perdu*, págs. 180-187. El término «arcaico», para mí, remite no tanto a lo antiguo, caduco, superado, sino al *Archê*, que significa a la vez el origen, el principio y lo primordial.

ños, jóvenes, adultos, viejos, constituyen biocastas. Los viejos gozan de autoridad moral, los adultos de poder sobre la sociedad. Los jóvenes se unen en bandas disfrutando de cierta libertad.

Los individuos son policompetentes. El hombre sabe fabricar sus útiles, sus armas, edificar su casa, cazar, despedazar la caza, edificar el hábitat. La mujer practica las tareas maternas y del hogar, la recolección, la alfarería, el tejido. Todavía hoy, las mujeres siguen siendo policompetentes, efectuando trabajos domésticos, cuidados de los hijos y eventualmente actividades profesionales.

A partir de sus rasgos fundamentales comunes, las sociedades arcaicas se han diversificado, no sólo por la lengua, las creencias, los mitos, sino también por el carácter de la autoridad social, que puede ser tanto rígido, como permisivo, como bardada de prohibiciones.

Las sociedades arcaicas se han multiplicado, todas parecidas, todas diferentes, y se han expandido por el planeta. Durante milenios, no experimentaron contradicciones internas profundas, ni inestabilidad destructora o creadora que las hubiera empujado a transformarse radicalmente. Sólo en cinco puntos del globo —Oriente Próximo, Valle del Indo, China, México, Perú– se formaron las sociedades de un tipo nuevo, por su amplitud demográfica y territorial, su organización, sus diferenciaciones internas, sus creaciones: las sociedades históricas. Son ellas las que han reprimido, devastado y finalmente, en el curso de los dos últimos siglos[6], aniquilado las sociedades arcaicas que hubieran podido perdurar indefinidamente.

No obstante sigue habiendo un núcleo arcaico más o menos integrado en todas las sociedades ulteriores: el papel generador-regenerador de la cultura, el mantenimiento e incluso el resurgimiento de la división en bioclases (hombres-mujeres y clases de edad), las reglas, normas y prohibiciones del sexo, el mito fraternitario que apiña a la comunidad.

Cultura: el patrimonio organizador

La cultura es la emergencia mayor propia de la sociedad humana. Cada cultura concentra en sí un doble capital: por una parte, un capital cognitivo y técnico (prácticas, saberes, saber-hacer, reglas); por otra,

[6] La lectura de los boletines periódicos de informaciones de *Survival International*, asociación que se esfuerza por salvaguardar los últimos pueblos indígenas dispersos por el mundo, nos da testimonio de esta exterminación practicada por la «civilización».

un capital mitológico y ritual (creencias, normas, prohibiciones, valores). Es un capital de memoria y de organización, como lo es el patrimonio genético para el individuo. La cultura dispone, como el patrimonio genético, de un lenguaje propio (pero mucho más diversificado), que permite la rememoración, comunicación, transmisión de este capital de individuo a individuo y de generación en generación.

El patrimonio hereditario de los individuos está inscrito en el código genético. El patrimonio cultural heredado está inscrito en primer lugar en la memoria de los individuos (cultura oral), después está escrito en las leyes, el derecho, los textos sagrados, la literatura, las artes. Adquirida en cada generación, la cultura es regenerada continuamente. Constituye el equivalente de un *Gènos* sociológico, es decir, de un engrama-programa que asegura la regeneración permanente de la complejidad social.

Las sociedades arcaicas, sociedades sin Estado, se autoorganizan únicamente a partir de su patrimonio cultural. Éste le da a cada una su identidad singular, que en consecuencia es la de los individuos que la componen. La cultura alimenta esta identidad por referencia a sus ancestros, sus muertos, sus tradiciones. La sociedad tiene en adelante su nombre, su personalidad propia (tótem, después blasón, bandera), su (sus) fundador(es) ancestro(s), su lengua, sus mitos, sus ritos que inscriben su singularidad en cada individuo, cuya pertenencia es vivida entonces como filiación. Inscribe en el individuo su sociocentrismo.

La cultura es a la vez cerrada y abierta. Está muy cerrada sobre su capital identitario y mitológico singular, y lo protege por la sacralidad y el tabú, de manera cuasi inmunológica; pero se abre eventualmente para integrar un perfeccionamiento, una innovación técnica, un saber exterior (si es que no contradicen una convicción o un tabú). Hemos visto incluso religiones conquistadoras introducirse en las culturas y expulsar de ellas a sus antiguos dioses (aunque éstos en ocasiones han podido disimularse tras los nuevos).

La cultura da forma y norma. Desde su nacimiento, el individuo comienza a integrar la herencia cultural que asegura su formación, su orientación, su desarrollo de ser social. Esta herencia se combina con su herencia biológica. Sus prescripciones y prohibiciones modulan la expresión de esta herencia. Cada cultura, mediante su impronta precoz, sus prohibiciones, sus imperativos, su sistema de educación, su régimen alimentario, sus modelos de comportamiento, reprime, inhibe,

favorece, estimula, sobredetermina la expresión de las aptitudes individuales, ejerce sus efectos sobre el funcionamiento cerebral y sobre la formación de la mente, y de esta suerte interviene para coorganizar, controlar y civilizar el conjunto de la personalidad. De este modo, la cultura sujeta y autonomiza a la vez al individuo.

La cultura es en su principio la fuente generadora/regeneradora de la complejidad de las sociedades humanas. Integra a los individuos en la complejidad social y condiciona el desarrollo de su complejidad individual.

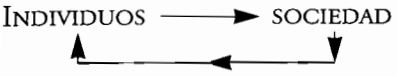
La cultura ha suscitado una prodigiosa noosfera poblada de mitos, dioses, espíritus, fuerzas sobrenaturales. Esta noosfera, segregada por una colectividad humana, alimentada por sus temores y aspiraciones, adquiere una autonomía y una potencia formidables. Comprende en sí entidades benéficas, a las que es preciso invocar, y entidades maléficas, a las que es preciso conjurar. Cada sociedad está envuelta por su propia noosfera, de donde extrae identidad, protección, socorro.

Nacida en las sociedades arcaicas, la noosfera se desarrolla en las sociedades históricas, donde surgen grandes dioses y demonios que, en el mundo judío, cristiano, musulmán, van a ser expulsados por un Gran Dios terrible, celoso, punitivo, al mismo tiempo que protector y misericordioso. En las sociedades laicizadas va a aumentar con ideologías que a su vez se vuelven todopoderosas.

La sociedad se autorregenera y se autoperpetúa a la vez:
— *vía* la transmisión de los caracteres adquiridos (cultura);
— *vía* la reproducción sexuada;
— *vía* las interacciones entre individuos y entre individuos y sociedad.

La organización de la sociedad va unida de este modo a la integración de las otras dos instancias de la trinidad humana (que, lo recuerdo, la integran en cierta forma cada una de ellas): la instancia biológica y la instancia individual.

Por ello podemos decir que la sociedad humana se autoproduce, se autoorganiza, se autoperpetúa, se autorregenera a partir de reglas, saberes, mitos, normas, prohibiciones de una cultura, que operan la incorporación social de los individuos así como (y vamos a verlo) la normalización social de las actividades biológicas y de las funciones sexuales.



En el seno de toda sociedad, cada individuo es a la vez un sujeto egocéntrico y un momento/elemento de un todo sociocéntrico.

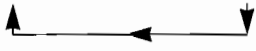
Este todo constituye al mismo tiempo un Nosotros (que el sujeto incluye en sí y donde él se incluye según el principio de inclusión ya examinado [parte segunda, capítulo 1]).

El egocentrismo del individuo se inscribe en el sociocentrismo de la sociedad al mismo tiempo que se conserva, y el sociocentrismo de la sociedad se inscribe en el egocentrismo individual.

La relación individuo-sociedad es holográmica, recursiva y dialógica:

— *Holográmica:* el individuo está en la sociedad que está en el individuo.

— *Recursiva:* la relación sociedad-individuo no se efectúa en primer lugar según un determinismo social que tolerara diversamente márgenes de libertad individual sino según un bucle de producción mutuo individuos ⟶ sociedad en el que las interacciones entre



individuos producen la sociedad; ésta constituye un todo organizador, cuyas cualidades emergentes retroactúan sobre los individuos integrándolos. La sociedad controla y regula las interacciones que la producen, y asegura su continuidad a través de la integración de las nuevas generaciones de individuos. De este modo, los individuos producen la sociedad que produce a los individuos; la emergencia social depende de la organización mental de los individuos, pero la emergencia mental depende de la organización social.

— *Dialógica:* La relación individuo/sociedad es, de múltiples formas, a la vez complementaria y antagonista.

a) La complementariedad es de principio: no hay sociedad sin individuos, y no hay individuos propiamente humanos, dotados de mente, lengua, cultura, sin sociedad.

b) El antagonismo es también de principio: es resultado de la oposición entre el egocentrismo y el sociocentrismo; la sociedad reprime las pulsiones, deseos y aspiraciones individuales, y estas pulsiones, deseos, aspiraciones tienden a transgredir los constreñimientos, normas y prohibiciones de la sociedad, que están justamente en ese lugar para inhibirlas y reprimirlas.

c) No obstante, la relación individuo/sociedad es igualmente ambivalente en el sentido de que mantiene el antagonismo en la complementariedad y la complementariedad en el antagonismo. De este modo, toda sociedad es a la vez comunitaria y rivalitaria. Los egocentrismos individuales conforman rivalidades, competiciones, conflictos en el seno de la sociedad, pero, desde el momento en que hay interés común, y sobre todo peligro o guerra, la solidaridad se manifiesta en virtud del sociocentrismo. Dicho de otro modo, toda sociedad es a la vez un campo de intereses individuales y una comunidad dedicada al interés colectivo. El otro, en el primer caso, es el rival, el concurrente, en ocasiones el asociado; en el segundo caso, es el hermano. Este doble carácter, heredado de las sociedades mamíferas, desarrollado en las sociedades arcaicas se encuentra en las naciones modernas. En efecto, éstas son un vasto campo de afirmación de intereses, competiciones diversas, concurrencias económicas, conflictos personales o colectivos, luchas de clases, pero al mismo tiempo entidades comunitarias (donde la patria, sustancia mítica materna-paterna, fraterniza a sus «hijos»).

d) Sea cual sea la sociedad, en los individuos queda una esfera privada dedicada a los intereses y sentimientos personales, a los suyos, los allegados, los hijos, los padres, los amigos. Todo ocurre como si hubiera dos «cámaras» en la mente de cada cual; la primera es la esfera privada arriba indicada, la segunda está, en las sociedades arcaicas, ocupada por el nosotros colectivo, sus dioses, sus normas, sus prohibiciones. En los imperios teocráticos, esta cámara está investida por el Poder divinizado; la consciencia y el pensamiento de todo lo que es político y social escapa a los sujetos; es preciso que los sujetos devengan ciudadanos de una democracia para que su consciencia acceda a los problemas de su sociedad. En adelante, la segunda cámara, vigilada por un Superyo social, está ocupada por el derecho y el deber cívico.

e) En las sociedades históricas y contemporáneas hay una resistencia colaboracionista de los individuos al orden social: los individuos se entienden para resistir a los constreñimientos opresivos por mil pequeñas transgresiones, clandestinidades, trampas, al tiempo que hacen el mínimo necesario para la marcha del sistema; colaboran en su perpetuación al mismo tiempo que se le resisten.

f) El individuo vive para sí y para la sociedad, no sólo de forma alternativa, complementaria o antagonista, sino también de forma común. Las fiestas pueden ser consideradas como tales lugares comunes. Son momentos de plenitud individual, de poesía vivida, a veces incluso de transgresión de prohibiciones, y son al mismo tiempo momentos de cerrar los vínculos y de exaltación de la comunidad. La vida cotidiana contemporánea testimonia una indistinción entre el para-sí y el para-la-sociedad. Diariamente cada individuo se gana la vida *para sí* y, al ganarse la vida, constituye una rueda de la máquina económico/social. Va al baile del sábado por la noche, y se divierte personalmente, pero al mismo tiempo este baile es un medio de relajación, distensión, integración en beneficio igualmente de la sociedad. En todo ocio hay indistintamente evasión y participación.

g) Los individuos alimentan *undergrounds* privados, en los que cada uno tiene su parte sumergida; está el *underground* de la relación sexual o amorosa secreta, los vínculos que atraviesan subterráneamente las familias, las edades, las clases, las tribus enemigas, las razas. Están las complacencias personales en el interior de los sistemas oficiales, las solidaridades clandestinas de los compañeros, «terruños», pandillas, mafias, simpatías, antipatías, secretos, complicidades, innumerables transgresiones de la regla y de la ley...

h) Los individuos que no pueden adaptarse a la sociedad son relegados a las prisiones y asilos; muchos se refugian en los «bajos fondos», *undergrounds* sociales, donde viven «fuera de la ley» clandestinos, marginales, delincuentes, criminales, rebeldes.

i) El interés general no puede ser la suma de los intereses individuales. Arrow demostró que la adición de las preferencias personales no puede constituir una elección colectiva de interés general[7]; no solamente existe una paradoja democrática, sino un principio que prohíbe cualquier visión eufórica de la relación individuo-sociedad.

El antagonismo individuo/sociedad no puede ser suprimido absolutamente; como decía Adorno, «la sociedad es un conjunto de sujetos y su negación». De este modo, la cultura, la organización social, el Estado emancipan y sojuzgan[8]. Cuando el individuo puede, reacciona al sojuzgamiento mediante la «resistencia colaboracionista». En ocasiones los oprimidos se revuelven. La historia humana está jalonada por

[7] K. J. Arrow, *Social choice and individual values*, Nueva York, Wiley, 1963.
[8] *El Método* 1, pág. 282.

las insurrecciones, desde las revueltas de esclavos de la antigüedad a las revueltas campesinas y revoluciones de los Tiempos Modernos.

De este modo, la relación individuo-sociedad es múltiple. Es variable según las sociedades, las épocas, los individuos, pero es indisoluble.

Existe un límite propio de la potencia de la organización social, que precisa de un mínimo de autonomía del individuo; la obediencia absoluta es la parálisis absoluta (como lo testimonian las huelgas de celo). De este modo, hay inacabamiento del ser social en el sentido de que la sociedad no puede acabarse por el sujetamiento total de los individuos. El ser individual, por su parte, no puede realizarse como individuo más que en el seno de una cultura, pero, en el seno de una cultura, permanece inacabado, pues no puede realizar todas sus posibilidades ni todos sus deseos.

El individuo puede exiliarse, huir de su sociedad, puede aislarse, pero, como Robinson, no podrá sobrevivir sino porque ha sido formado culturalmente. El individuo tiene pues una identidad social, la única que le permite desarrollarse, pero que también permite sojuzgarlo.

ORGANIZACIÓN SEXUAL DE LA SOCIEDAD
↑ ↓
ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LA SEXUALIDAD

La cultura impone a la reproducción biológica su orden organizador y establece las reglas de la vida en común a partir de este orden.

Mientras que, en las sociedades de mamíferos, la actividad sexual es acaparada por los machos dominantes, las sociedades humanas, a partir de su estadio arcaico, la controlan, le imponen sus normas (exogamia) y prohibiciones (prohibición del incesto), fijan las reglas del matrimonio (a menudo la monogamia). La organización de la sexualidad (que comporta el reparto de las mujeres entre los hombres) forma parte integrante de la organización sociológica.

La institución del parentesco, la de la exogamia, la prohibición del incesto canalizan socialmente los procesos de reproducción y contribuyen poderosamente a diversificar las determinaciones genéticas de los individuos.

La prohibición del incesto, el principio de exogamia, las normas del matrimonio, las estructuras del parentesco son circularmente con-

diciones las unas de las otras, y constituyen un fundamento cultural de la autoorganización social. Comportan los dos constreñimientos fundamentales del orden social sobre el individuo: la prohibición y la prescripción.

De este modo, la sociedad se autoproduce a partir de la reproducción biológica[9]*, la cual se autorreproduce según la norma sociológica.*

Aquí se comprende la complejidad de la autoorganización social: es generada y regenerada por su relación con las otras dos autorrealizaciones de la trinidad humana. Las tres instancias trinitarias —el individuo, la especie, la sociedad— están engranadas inseparablemente la una en la otra como tres ruedas interdependientes de una poliorganización trinitaria, y se entregeneran las unas a las otras. *El vínculo social no es el producto de un contrato mítico o de un puro constreñimiento físico. Es el producto del bucle trinitario.*

Familia, te tengo

Aunque integrada y enmendada de formas diversas, la organización bio-socio-cultural de la sociedad ha seguido estando presente en las sociedades históricas hasta el día de hoy.

Los desarrollos de las sociedades históricas no han abolido sino transformado la organización de la reproducción biológica. El principio de exogamia, la prohibición del incesto persisten, pero la decadencia del clan y de la tribu en las grandes sociedades históricas ha coincidido con la formación y la consolidación de la familia.

Mientras que, en el clan arcaico, determinado número de responsabilidades con respecto a las criaturas eran asumidas por el tío, hermano de la madre, la familia emerge con la implantación del esposo que asume la responsabilidad y se convierte en padre. El padre va a imponer en ella su autoridad de jefe. La imagen del jefe y la del padre van a reforzarse una a otra en lo sucesivo. («Nombre de rey es nombre de Padre», decía Bossuet. «Padre de los pueblos», hacía decir de sí mismo Stalin.)

---

[9] La idea de reproducción social ha sido trivializada, pero de hecho designa la autoperpetuación de las estructuras y dispositivos de la organización social; ésta no se reproduce como se reproduce una célula desdoblándose, ni como dos seres sexuados apareándose; establece su permanencia imponiendo sus estructuras y dispositivos invariantes a los individuos que, por su parte, están sometidos a la reproducción sexual.

La familia surge en las sociedades históricas para convertirse en la unidad de base donde se canaliza la reproducción y donde se concentran los cuidados de las criaturas. La familia se convierte en un núcleo de autonomía, un foco de complejidad humana. Hasta su merma en el mundo occidentalizado es un microcosmo cuasifractal de la sociedad, que comporta dimensiones biológica, económica, cultural, educativa, psíquica. La familia anuda en sí lo arcaico, lo histórico y lo contemporáneo. Ha atravesado siglos y sociedades y todavía tiene futuro[10].

En la antigüedad hubo diversos modelos familiares, entre ellos el modelo patriarcal grecorromano. Emmanuel Todd ha mostrado diversos tipos familiares en Europa[11]. En todos los casos la familia es una comunidad en la sociedad, se trate de una familia enorme como la *zadruga,* que cuenta con varias decenas de personas, o de la gran familia que comprende tres generaciones en el hogar, numerosos hijos, hermanos y hermanas, primos, tíos. Constituye una unidad afectivamente unida, el hogar es un refugio protector y, cuando se dispersan sus miembros, permanecen insertos en una red de solidaridades.

La familia agrícola, artesanal, comerciante es una unidad socioeconómica de producción de los recursos, de transmisión de bienes, y la mayor parte de las familias del mundo asumen las tareas domésticas y caseras.

La familia ha sido durante mucho tiempo el fruto de una alianza entre dos familias diferentes en el que cada una encontraba su ventaja.

Igualmente ha sido durante mucho tiempo una unidad cultural que aseguraba la educación de los hijos hasta que la escuela pública se lo quitó, y todavía sigue siendo a menudo un foco de transmisión de los valores, del sentido del honor, de los ritos de cortesía.

Sigue siendo una unidad psicológica fundamental: el apellido familiar funda la identidad personal. La inmersión de los hijos en el baño familiar, durante los años decisivos de formación, tiene un papel capital en los destinos individuales. La personalidad del padre y la de la madre se imprimen en las almas infantiles para toda su vida. El padre encarna la autoridad y la madre encarna el amor, las dos potencias que van a marcar los destinos individuales. Por lo demás, aun cuando

[10] Cfr. más adelante, pág. 194.

[11] E. Todd, *La invención de Europa,* Barcelona, Tusquets, 1995.

el padre esté ausente, muerto, o su autoridad se haya debilitado, su *imago* sigue siendo muy fuerte, así como la de la madre desaparecida o muerta. La marca de la familia en el hijo, y después el adulto, es fuente de complejidad mental: Freud y las corrientes surgidas del freudismo han puesto muy bien de relieve las ambivalencias y dialécticas de amor/odio, de deseo y represión inherentes a la familia. Las psicoterapias familiares surgidas de Palo Alto han puesto de relieve los desarreglos y sufrimientos en el seno de las familias, así como la fijación de un mal familiar colectivo sobre uno de sus miembros convertido en chivo expiatorio. Las familias pueden ser nidos o prisiones; de ahí, en el primer caso, las dificultades para separarse, y, en el segundo, las evasiones fuera de la familia, las autoafirmaciones y revueltas individuales.

Por último, la familia es el lugar arcaico del Sexo en su ferocidad biológica y mitológica, camuflado bajo todos sus aspectos amantes, amables, útiles, funcionales. Freud desgarró los pesados cortinajes que lo ocultaban, revelando de este modo el trasfondo de la familia. Rasgó la bragueta del Padre y las bragas de la Madre para revelar el Falo y la Vagina en su gloria terrible y soberana.

La familia, en tanto que unidad autónoma cerrada, puede ser fuente de patologías e infelicidades en los hijos, herederos de las neurosis de los padres, sometidos a la autoridad incomprensiva o brutal del padre o en ocasiones violados, frustrados por la indiferencia de una madre o ahogados por su posesividad. En cualquier familia no se da solamente la tragedia de Edipo que sueña, sino también la de los Átridas, en la que Clitemnestra toma como amante a Egisto durante la larga ausencia de su esposo, Agamenón, a quien mata a su vuelta, lo que va a suscitar la venganza asesina de Electra y Orestes, y después los tormentos infernales de los justicieros.

Existen dos imágenes arquetípicas de la familia en Occidente: la familia atroz, donde los Átridas contemporáneos han adquirido formas burguesas *(Pelo de zanahoria* de Jules Renard, *Vipère au poing* de Hervé Bazin), y la Sagrada Familia, de armonía casta y pura. Las familias reales zigzaguean de formas diversas entre estos dos polos.

El constreñimiento social sobre el sexo, la norma del matrimonio, la prohibición del incesto, la del adulterio han creado innumerables conflictos entre, por una parte, el deseo y el amor, y, por la otra, las prohibiciones y el matrimonio. Estos constreñimientos y conflictos han suscitado sueños insatisfechos, bloqueos inhibidores, imaginacio-

nes inflamadas, fantasmas obsesivos, transgresiones fatales; han engendrado relaciones clandestinas, amores mudos, atracciones y uniones subterráneas.

La familia ha evolucionado muchísimo en el mundo occidentalizado contemporáneo. El matrimonio de amor se ha introducido en ella y ha adquirido una gran extensión en detrimento del matrimonio de alianza. La casa con tres generaciones a menudo ha dejado lugar al apartamento de la pareja y sus hijos. El hogar se ha reducido a hijos cada vez menos numerosos. El valor de los hijos ha aumentado con la disminución de su número, y el hijo único experimenta una concentración de cuidados y de amor que en su límite es asfixiante. La pequeña familia no asume funciones productivas, salvo en el caso de los campesinos y los pequeños comerciantes. El hogar es invadido por la economía exterior y por la cultura mediática. La función patrimonial disminuye. El papel educador de los padres se debilita. El Estado toma a su cargo las guarderías, las escuelas maternas, los hospitales para el nacimiento y el óbito. Los adolescentes se emancipan muy pronto de la tutela familiar.

Por ello, las más de las veces en occidente, la familia ya no es el lugar donde se nace, donde se aprende, donde se trabaja, donde se muere.

Incluso restringida en dimensiones y funciones, la familia sigue siendo un concentrado biológico, psicológico, cultural, social muy fuerte.

Es cierto que el núcleo mismo de la pequeña familia, la pareja, está en crisis. La actividad profesional del hombre y la de la mujer ocupan una parte de vida independiente fuera del hogar; la multiplicidad de encuentros, la relajación de las costumbres, la necesidad de poesía favorecen los adulterios. Los divorcios devienen normalidad y no ya excepción. Hay crisis del matrimonio de amor, víctima de un nuevo amor.

Nunca ha sido tan frágil la pareja, y sin embargo la necesidad de pareja nunca ha sido tan fuerte. Y es porque, de cara a un mundo anónimo, a una sociedad atomizada, en la que el cálculo y el interés se extienden por todas partes, la pareja es intimidad, protección, complicidad, solidaridad.

De este modo, el nuevo amor que destruye la pareja reconstituye una nueva. La pareja, refugio privilegiado contra las soledades, las desesperanzas y las insignificancias renace sin cesar. La familia está en crisis, la pareja está en crisis, pero la pareja y la familia son las respuestas a su crisis.

Además, y seguimos en Occidente, la vuelta de los abuelos activos (adelanto de la edad de jubilación, prolongación de la vida), las fraternizaciones entre hijos de camas diferentes no restauran la gran familia antigua, sino que crean una forma flexible de gran familia nueva.

Y ésta es la razón de que, según un sondeo, el 88% de los europeos ven en la familia la cosa más importante de la existencia.

El refuerzo de las preocupaciones identitarias, la reacción a la atomización de los individuos van en el sentido de una restauración moral y psicológica de la familia. Es cierto que hay vagabundeos afectivos y amorosos, pero las imagos fuertes del padre, de la madre, de la esposa, del esposo, del hermano y de la hermana, enraizados en las mentes, crean una llamada permanente y profunda.

¿Un nuevo curso?

El fin del siglo XX occidental ha visto la inversión parcial de la relación individuo-sociedad-especie en cuanto a la reproducción. Desde el siglo XVIII, los hombres comenzaron a suprimir las consecuencias reproductivas del coito mediante su interrupción *in extremis*[12] y las mujeres por el lavado poscoital con agua fría. A partir de mediados del siglo XX, la sociedad abandona al hombre y a la mujer el control de la reproducción mediante preservativos, píldoras y abortos legales. Se trata incontestablemente de una conquista de los individuos sobre el constreñimiento de la sociedad y sobre el de la especie. Sólo persiste el gran tabú del incesto.

Mientras tanto, a través de la crisis que la debilita, la fortalece y la transforma, la familia sigue siendo un núcleo de vida comunitaria que no ha sido reemplazado. Y es lo que testimonian en Occidente la aparición y legalización de las familias homosexuales.

En negativo o en positivo, por su ausencia desoladora o su presencia asfixiante, la familia sigue estando inscrita de forma indeleble en la mente, el alma, la identidad, la vida de todo individuo.

Los siglos XX y XXI han abierto la posibilidad de eliminar al padre (esperma anónimo), a la madre (madre portadora, incubadora), a la vez

[12] Cfr. P. Ariès, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIIIe siècle*, París, Éd. du Seuil, reed., 1971.

al padre y a la madre (clonación), por tanto al hijo y a la hija. Padre, madre, hijo, hija se encontrarán probablemente de otra forma, particularmente en las neofamilias fundadas en la adopción.

Podemos preguntarnos no obstante hoy por el porvenir de la relación arcaica fundamental entre la sociedad, la especie y el individuo, que parecía inalterable. A partir de ahora se encuentra modificada, como acabamos de ver, en lo que concierne a la reproducción. Examinaremos más adelante si los desarrollos científicos y técnicos fulminantes en biología, en particular las futuras manipulaciones genéticas, podrían corromperla, dislocarla, transformarla.

CAPÍTULO 2

La identidad social (2) Leviatán

> Es algo más que consentimiento y concordia; es una verdadera unidad de todos en Una Idéntica persona hecha del pacto de cualquier hombre con cualquier hombre [...] Es a la generación de este Gran Leviatán o más bien de este dios mortal a quien debemos, bajo el dios inmortal, nuestra paz y defensa.
>
> THOMAS HOBBES

> El Estado es esta realidad mantenida e instaurada por la violencia asesina.
>
> PAUL RICOEUR

> No existe un testimonio de cultura que no sea al mismo tiempo de barbarie [...] el patrimonio cultural no debe su existencia únicamente al esfuerzo de los grandes genios que le han dado forma, sino a la servidumbre anónima de sus contemporáneos.
>
> WALTER BENJAMIN

De la sociedad arcaica a la sociedad histórica, en los cinco puntos del globo[1], una metamorfosis en cadena ha elaborado una nueva for-

[1] Según una nueva hipótesis, formulada por Jacques Cauvin en *L'Empreinte de l'homme*, París, Éd. du CNRS, 1994, después Flammarion, 1998, la revolución neolítica que emerge hace 12.000 años en Levante, antes de Sumer y la escritura, no procedería de presiones demográficas o ecológicas (la hipótesis más probable hasta el momento), sino de una mutación cultural: la revolución de los símbolos, que, por el advenimiento de las divinidades, habría abierto el grupo a un nuevo tipo de organización.

ma de sociedad, que, como toda metamorfosis, conserva el fundamento anterior o núcleo arcaico (conflictividad y comunidad, sociocentrismo, papel organizador del patrimonio cultural) pero lo engloba y lo supera.

Las sociedades nuevas comportan el Estado, la ciudad, la agricultura, las clases sociales, la institución religiosa. Su aparición coincide con la de la historia: a la vez van a hacer la historia y a experimentar los *alea* y vicisitudes de ésta. Dos tipos extremos aparecen entre diversos reinos. Uno es el imperio, el otro la ciudad.

El imperio ha surgido de la conquista, sin duda a partir de pequeños reinos belicosos. Se constituye en la antigüedad Euroasiática y en la América precolombina de los Estados Imperiales enormes (Sumeria, Egipto, Asiria, Imperio Chino, Imperio Persa, Imperio Romano, Imperio Azteca, Imperio Inca). El imperio reúne a poblaciones de centenares de miles, y después millones, de individuos. Por omnipotentes que fueran los Estados imperio, muchos de ellos tuvieron una existencia relativamente breve, por el efecto alternativo o conjugado, de invasiones enemigas, crisis internas (en particular luchas de sucesión, revoluciones de palacio, golpes de estado). A pesar de las invasiones, divisiones y crisis profundas, dos estados imperiales perduraron durante milenios: el egipcio (tres milenios) y el chino (cuatro milenios); el imperio romano-bizantino duró un milenio.

El tipo imperial, llamado sumariamente desde Hegel «despotismo oriental» —Asiria, Babilonia, Egipto, China, México, Perú—, es dominado por un estado teocrático todopoderoso, dotado de los atributos de lo sagrado, que crea y ordena, según la expresión de Mumford[2], una megamáquina social.

El otro tipo es el de las ciudades-Estado, que comporta igualmente clases sociales y que dispone de recursos agrícolas, en ocasiones de recursos mineros y de colonias marítimas. Las ciudades-Estado están regidas por reyes, tiranos u oligarquías. Son rarísimas las democracias de ciudadanos, entre las que la Atenas del siglo V antes de nuestra era fue el ejemplo notable. Las ciudades-Estado fueron absorbidas por los imperios en la antigüedad, entre ellos el Imperio Romano. Roma fue, no obstante, el ejemplo notable de una ciudad-Estado oligárquica, democrática durante cierto tiempo que, por sus conquistas, se transformó en imperio y se dotó entonces de un emperador-dios.

---

[2] L. Mumford, *El mito de la máquina*, Buenos Aires, Emecé, 1969.

La emergencia del Estado es el evento organizador clave de las sociedades históricas. Después, las sociedades se han metamorfoseado, han aparecido las naciones modernas, pero el Estado sigue estando en el núcleo de las sociedades hasta el siglo XXI (y quizá más allá).

Por ello, desde los inicios de la historia, el destino social es inseparable del del Estado. Como vamos a ver, la paradoja del Estado es que a menudo es a la vez bárbaro y civilizador, emancipador y sojuzgador...

El Estado dominador

Para considerar el Estado hay que concebir la noción de aparato. Esta noción es inexistente en la ciencia política así como en las concepciones libertarias o marxistas. Ya di la definición física[3]: el aparato es un dispositivo de mando y control que capitaliza la información, forma programas, y por ello domina la energía material y humana; un aparato introduce su determinación en un medio amorfo o heterogéneo (y por ello el aparato de Estado puede controlar poblaciones muy diversas); en el sentido cibernético del término, sojuzga a un sistema sin experimentar su reacción, pero recibiendo información de él.

Desde los imperios antiguos hasta las naciones modernas, el Estado constituye el aparato central de mando y control de la sociedad. Su poder es de conocimiento, de decisión, de dominación, de represión. Memoriza (archivos), calcula, computa, rige, decide, ordena. Dispone de una administración que centraliza la información y el saber, establece las escrituras, los archivos, las instrucciones, efectúa previsiones y propone sus programas.

El Estado produce su código, sus leyes, sus decretos. Leyes y decretos entran en el patrimonio cultural y adquieren virtud generativa. Por ello el Estado es conservador y productor de una generatividad[4] organizadora.

El Estado establece el orden y se apropia del monopolio de la violencia. Dispone de poderes temporales poderosos mediante aparatos

---

[3] *El Método* 1, pág. 274.

[4] Sobre la noción de generatividad, cfr. *El Método* 2, págs. 114-119, y Definiciones, págs. 331-340.

auxiliares: el aparato policial, el aparato militar[5]; éstos aplican sus órdenes e imponen su poder coercitivo (constreñimiento, encarcelamiento, muerte).

Dispone también de los poderes espirituales más potentes por mediación de su aparato religioso que sacraliza su poder. El Estado utiliza a su o sus dioses como medios para imponer su propio culto. De ahí el carácter teocrático de los grandes imperios de la antigüedad, en los que el rey es al menos delegado, y en el mejor de los casos, encarnación del dios soberano. Los Estados-nación modernos instituyen su propia sacralidad, su propio culto y, como bien viera Toynbee, su propia religión.

Un aparato sojuzga al medio en el que opera; el aparato de Estado realiza grandes trabajos para sojuzgar al medio natural, trazarle carreteras, excavar canales, implantarle ciudades, desarrollar la agricultura. Todo esto se efectúa en la antigüedad no sólo por la creación de técnicas adaptadas, sino sobre todo por un sojuzgamiento humano masivo. Es el aparato de Estado el que ha inventado este sojuzgamiento, por la utilización forzada del trabajo y de las competencias. El sojuzgado absoluto, el esclavo, no es más que un «útil animado» (Aristóteles).

Más amplia y profundamente que el sojuzgamiento, el Estado ha practicado el sujetamiento: su autoridad se introduce en la mente del individuo beneficiándose del principio de inclusión que permite que todo sujeto se integre en un Nosotros; inscribe sus finalidades en el puesto mismo de la autonomía del sujeto. El sujetado, que se ha convertido en sujeto en el sentido de sumisión, conserva sus competencias y su autonomía privada, pero está presto a obedecer al Estado, a menudo encarnado en un soberano revestido de la sacralidad del poder: una de las dos cámaras de la mente de los sujetados (según la concepción de Jaynes[6] evocada en el capítulo anterior) está ocupada por el poder teocrático. Éste está presente en esta cámara como un verdadero Superego incluido en el Yo. Como el soberano dispone de las palabras maestras que suscitan obediencia incondicional, sus órdenes son ejecutadas de forma casi sonambulesca. De este modo, el sujetado es alienado al servicio de la ley, del programa, de la orden de un Estado encarnado en su rey-dios.

---

[5] Es cierto que ocurre que uno de estos aparatos, aprovechando sus propios poderes, logra domesticar al Estado, pero al hacerlo, lo perpetúa.

[6] J. Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind, op. cit.*

La inteligencia del sojuzgado sigue siendo paradójicamente libre y puede pensar en rebelarse. La inteligencia del sujetado conforta su dependencia creyendo trabajar para su Dios, su Patria, el Bien, lo Verdadero. El sujetamiento permite el pleno empleo de las mentes sujetadas. La desaparición de la esclavitud y la servidumbre favoreció los sujetamientos. El sujetamiento de un pueblo permite el sometimiento de otros pueblos por este pueblo. Un pueblo sujetado tiende a sojuzgar a otro.

Mientras que, en las sociedades arcaicas, la paz y el orden estaban aseguradas por la interiorización en las mentes del sentimiento de comunidad, los Estados de las sociedades gigantes imponen su orden físicamente por la policía y el ejército. Pero también lo imponen psíquicamente sojuzgando a los individuos por mediación de la religión de Estado y de la religión del Estado (que se decanta en tanto que tal en las naciones modernas).

Conjugando la coerción material y la posesión psíquica, la intimidación armada y la intimidación sagrada, la dominación del Estado adquiere formas tentaculares desde el constreñimiento exterior sobre el cuerpo hasta el sujetamiento interior de la mente.

Por ello ha instaurado el Estado durante milenios sojuzgamientos y sujetamientos en el seno de los imperios, las naciones y sus conquistas.

Nacido de la guerra y de la dominación, disponiendo de una potencia militar formidable, el Estado es naturalmente paranoide, tendiendo siempre a más poder, ávido de aumentar su territorio y sus riquezas. Al mismo tiempo, las paranoias concurrentes de Estados vecinos les empujan a guerras incesantes. De ahí el carácter predador y guerrero de los Estados de la Antigüedad y de los Tiempos Modernos, hasta el siglo XX incluido.

Las grandes civilizaciones del pasado fueron fundadas sobre una dominación despiadada en el interior así como en el exterior. Todas las de la antigüedad fueron instituidas sobre la esclavitud, la cual es utilizada por los grandes Estados civilizados hasta finales del siglo XIX. El Estado favorece la arrogancia, el lujo, lo arbitrario de las elites del poder y de las clases superiores (las cuales favorecen la arrogancia y lo arbitrario del Estado), organiza el sojuzgamiento de las clases inferiores, somete a la tortura y al suplicio toda revuelta, toda contestación.

Por ello, desde los imperios de la antigüedad hasta los Estados-nación modernos, el Estado es una formidable potencia de dominación, subyugación, agresión, predación.

El despotismo

A ello se añade el despotismo, poder arbitrario y desenfrenado de uno solo o de unos cuantos.

La enorme máquina anónima del Estado favorece paradójicamente el poder personal. El Estado que manda/controla a la sociedad es mandado/controlado por los individuos. Por lo demás, son los jefes conquistadores, los reyes vencedores quienes instituyeron los primeros grandes estados de la historia, por y para la dominación de las poblaciones sometidas. Son individuos que han acaparado al Estado dominador. El Estado sólo es anónimo en su aparato. Su soberanía lleva el nombre del soberano que, ocupando su cabeza, se presenta como *su cabeza*. De ahí las palabras soberbias del Rey Sol: «El Estado soy yo.» Como un reflejo atenuado del poder personal supremo, las repúblicas democráticas tienen también un presidente que las personaliza.

La dirección del Estado no puede ser anónima: la ocupación del poder necesita un arte que tiene como nombre política. La política supera a la cibernética del aparato; es el dominio de la decisión, de la elección, de las estrategias de acción interior y exterior, y necesita reflexión, consejo, debate, consciencia, voluntad de individuos responsables. Es un arte complejo, incierto y decisivo que, en los momentos críticos y crísicos, compromete a la sociedad por entero. Y, en el riesgo y el *alea*, toda sociedad, incluso democrática, necesita jefes responsables.

Los jefes pueden identificarse con su función y consagrarse al servicio de la sociedad, pero al mismo tiempo pueden convertirse en parásitos que ponen el poder a su servicio.

La divinización del jefe Faraón, Soberano, Guía, puede ser considerada como el mito que utiliza el Estado para asegurar su absolutismo autodivinizándose, pero al mismo tiempo el soberano convertido en déspota utiliza su propia divinización por su voluntad de poder y de gloria. De este modo, el déspota se sirve del Estado que se sirve del déspota. El déspota se halla en una situación de omnipotencia, dado que domina el aparato de dominación, controla el aparato de control, de-

cide por el aparato de decisión. A la megalomanía del Estado que dispone de un aparato formidable se añade la megalomanía del déspota que dispone del aparato de Estado.

Se opera una cuasi simbiosis entre la voluntad de poder del Estado, que se autoalimenta a sí misma, y la voluntad de poder de los jefes, reyes, emperadores que ocupan la cabeza del Estado. Esta simbiosis suscita la voluntad de cada vez más poder. De ahí el despliegue de guerras y conquistas.

En estas condiciones, los poseedores humanos del poder absoluto se intoxican de él. La *hýbris* se desencadena. Raros son los soberanos que aprenden sabiduría en la soberanía. Por el contrario, la ocupación del poder suscita las más de las veces un delirio de poder, y la sed de poder suscita ambiciones desmesuradas. Por ello, alrededor del poder se multiplican los golpes de Estado, asesinatos, fratricidios, parricidios, tan bien descritos por Esquilo, Sófocles, Eurípides, Shakespeare, mientras que la locura específica del poder ha sido admirablemente mostrada por Calderón en *La vida es sueño*. Amenazados por rivales o pretendientes, los déspotas se vuelven patológicamente desconfiados de todos (cfr. la vejez de Stalin y de Mao), desarrollan de forma hipertrófica su policía secreta y golpean ciegamente a sus discípulos mismos. El poder, esfera del Orden Supremo, se convierte al mismo tiempo en la esfera del desorden extremo, donde se desencadena *homo demens*.

El Estado civilizador

El Estado dominador es también el Estado civilizador. Atribuyéndose únicamente a él la violencia legítima, inhibe y reprime la violencia de los individuos y de los grupos. Instaura su ley que pone fin a las vendettas y justicias privadas. Al mismo tiempo que domina cruelmente a las poblaciones sometidas, crea y desarrolla vastos espacios de paz interior y civilización.

Asocia, bien cierto que por el constreñimiento, poblaciones heterogéneas de millones de individuos, establece una sociedad que comporta una enorme variedad de etnias, y con ello aporta la complejidad que hace emerger cualquier asociación de diversidades en una unidad. La complejidad social permite actualizar múltiples virtualidades humanas. Por ello, las sociedades provistas de Estado se dotan rápidamente de

una escritura[7], aumentan las ciencias y conocimientos en numerosos dominios, permiten el desarrollo del pensamiento, las artes y las técnicas. No obstante, no son sino las elites principescas o religiosas quienes se benefician de la complejización de la sociedad: gozan de placeres, libertades, se benefician de las artes, las letras, las obras de pensamiento. Todos los logros de la civilización han sido pagados, muy pesadamente, por la servidumbre de la masa.

La civilización democrática

En tanto que sistema que comporta el control de los ciudadanos, la separación de los poderes, la pluralidad de las opiniones y el conflicto de las ideas, la democracia es el antídoto a la omnipotencia del aparato de Estado y a la locura del poder personal.

El modelo democrático emergió en la antigüedad mediterránea, a partir de ciudades marítimas que desarrollaban su comercio, sus intercambios, sus sucursales, en ocasiones sus colonias. Es cierto que estas ciudades-Estado disponen de esclavos, pero no de una fuerza de trabajo masiva, y orientan sus actividades no hacia trabajos gigantes, sino hacia la adquisición de riquezas por los intercambios marítimos.

Aunque muy emprendedoras, estas ciudades son marginales en el mundo de los imperios enormes. Entre ellas, Atenas, en el siglo V antes de nuestra era (tras haber estado a punto dos veces de ser engullida por el Imperio Persa), hizo emerger una innovación capital: la institución democrática que instaura un Estado complejo en el que los poderes están separados, establece el control del Estado por los controlados haciendo de éstos ciudadanos, y al mismo tiempo desposee a la teocracia —la diosa Atenea protege la ciudad, pero no la gobierna. A partir de entonces, ya no es un dios, un rey, un tirano quien decide la suerte de la sociedad, sino los ciudadanos mismos. Los responsables de la ciudad son bien sea elegidos, bien sea tirados a suerte. Los sujetos han dejado lugar a los ciudadanos.

[7] Hacia 3000 a.C.: escritura jeroglífica en Egipto; pictogramas en Mesopotamia. 1500-1400 a.C.: escritura ideográfica en China; escritura (lineal B) en Creta y en Grecia; escritura hitita cuneiforme en Anatolia. 1100 a.C.: los fenicios elaboran la escritura alfabética.

Los ciudadanos, hombres libres, son responsables del destino de la ciudad, en la que debaten en la plaza pública a través de argumentos contradictorios, y la mayoría delega sus poderes a los elegidos.

Así aparecieron, de forma muy restringida y, además, efímera, principios que necesitaron más de dos milenios para implantarse en los Estados-nación de varios millones de súbditos, y que siguen siendo minoritarios en el mundo.

Lo que se opera en los ciudadanos de Atenas es una brecha en el tabique que, en el sujetado, separa las dos cámaras de la mente. Mientras toda consideración, toda interrogación política o religiosa, estaba prohibida en el sistema de las dos cámaras herméticas la una para con la otra, la apertura le da al ciudadano el derecho de mirar la ciudad y el mundo. Los santuarios sagrados permanecen en su mente, pero se le pide opinión sobre aquello que ha dejado de ser sagrado, la conducta de los asuntos públicos, y se le permite la reflexión sobre su destino. De este modo, la parte autónoma de la mente se introduce en la cámara que había sido subyugada y se extiende más allá del pequeño círculo de la vida privada. Recíprocamente, la adoración y el culto consagrados a las divinidades van a poder expandirse sobre el amor privado...

Nacida en la antigüedad griega, la democracia resucitó en las ciudades medievales, particularmente en Italia y en los Países Bajos, y después se infiltró lentamente en los Estados-nación creando instituciones a su escala, en primer lugar un Parlamento elegido, y estableciendo derechos individuales para los sujetados. El derecho instituye la garantía de las libertades individuales. La Carta Magna (1215) limita la omnipotencia del rey de Inglaterra. La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de la Constitución del 24 de junio de 1793 proclama el derecho a la insurrección contra el despotismo, y la condena a muerte de cualquier usurpador de la soberanía popular. El principio de la soberanía del pueblo funda en el derecho el carácter democrático del Estado-nación, pero la democracia no ha progresado en él sino de manera incierta, aleatoria, incompleta.

Añadamos que los Estados democráticos, emancipadores en su interior, fueron guerreros y opresores en el exterior. El Estado ateniense explotó a sus esclavos y a las poblaciones sometidas a su dominación marítima. La Inglaterra de las libertades cívicas y del *habeas corpus*, la Francia de los derechos del hombre sojuzgaron a los pueblos e individuos de sus colonias.

Son estos aspectos antagonistas y a menudo complementarios los que tenemos que tener presentes, recordando la frase de Walter Benjamin que pusimos en exergo de este capítulo: «No existe un testimonio de cultura que no lo sea al mismo tiempo de barbarie.»

La megamáquina

Sojuzgando a la sociedad, el aparato de Estado ha hecho de ésta una megamáquina. Fue Mumford quien encontró este término iluminador para caracterizar los antiguos imperios de tipo faraónico. La megamáquina[8] antigua es una formidable organización centralizada, mandada por el Estado, que engloba el mundo rural, las ciudades, las clases y castas sociales, la religión, el ejército y que comporta millones de individuos. Sojuzga y sujeta a poblaciones enormes. Han desaparecido muchos rasgos propios de las megamáquinas de la antigüedad. Pero los Estados-nación modernos son megamáquinas desarrolladas y complejizadas que han podido integrar en sí la organización democrática.

La megamáquina de imperio dispone, con la fuerza de trabajo de miríadas de sujetados o sojuzgados, de una formidable energía que utiliza para efectuar trabajos gigantescos que optimizarán su propio funcionamiento; construcción de carreteras, excavación de canales, irrigación. Suscitó la invención de dispositivos técnicos y máquinas artificiales para aumentar su potencia. De este modo, domesticó la energía motriz de los torbellinos en los molinos, utilizó tornos, poleas, carros.

Aun más, en China, en Egipto, en México, en Perú, se emprendieron trabajos gigantescos, como la Gran Muralla, el mausoleo del emperador chino Qin Shi Huangdi, los templos gigantes de Karnak, Luxor, Abu Simbel, las pirámides, la fortaleza de enormes bloques de Sacsahuamán (Cuzco).

La URSS y China han realizado en los tiempos contemporáneos gigantescos trabajos forzados de desvío de ríos, construcción de presas, edificación de ciudades.

La formidable energía desplegada no está destinada solamente a misiones económicas como la excavación de canales o a funciones de

[8] Sobre la noción de megamáquina, cfr. *El Método* 1, págs. 196-198, 209, 282 y ss., y L. Mumford, *El mito de la máquina, op. cit.*

defensa como murallas y fortalezas. El Estado la consagra también a su propia gloria y sus propios dioses. Quiere edificar su propia eternidad con las colosales piedras talladas de sus monumentos sobrehumanos. Utiliza sus fuerzas reales para materializar su imaginario. Lanza la megamáquina al asalto de la muerte y la desafía con los miles de soldados petrificados que guardan la tumba oculta del emperador Qin Shi Huangdi o las titánicas pirámides faraónicas.

Pero los dioses son muy exigentes. No conceden su protección y su misericordia sino a un precio exorbitante. Exigen templos gigantescos. La noosfera de las sociedades antiguas está poblada de dioses terroríficos que exigen sacrificios sin cesar, incluidos los humanos...

El Estado terrible aspira a una inmortalidad semejante a la de sus dioses terribles. Sus soberanos mortales se autodivinizan para asegurar su propia inmortalidad. De todos modos, la megamáquina no es ni una máquina trivial, ni una máquina únicamente física, es una máquina que toma a su cargo la aspiración humana a la inmortalidad y lleva a un nivel inaudito, grandioso e irrisorio la lucha humana contra la muerte.

Los Estados-nación de Europa occidental ponen en funcionamiento, a partir del siglo XVII, nuevas megamáquinas cuya importancia y potencia aumentan con los desarrollos técnicos e industriales. Estos Estados-nación modernos no toman a su cargo toda su economía, que se desarrolla de forma semiautónoma con la expansión del capitalismo. Pero el Estado-nación va a utilizar la economía, la industria, la técnica para sus guerras y su imperialismo.

Gracias a estos desarrollos técnicos, científicos e industriales, los Estados van a desencadenar los más fantásticos poderes de conquista y sojuzgamiento jamás conocidos. Hubiera podido parecer que, en los Estados democráticos, el desencadenamiento de energía de las megamáquinas debiera calmarse. Y sin embargo, son las grandes democracias las que colonizan y explotan el mundo a finales del siglo XIX y principios del XX. La utilización de la fuerza motriz del vapor, después el petróleo, después la electricidad, después el átomo, desencadenó fuerzas de producción, edificación, destrucción inauditas. Los progresos técnicos de los siglos XIX y XX permiten aumentar la voluntad de poder del Estado y desarrollar sus poderes mortíferos. A las hecatombes y ciudades arrasadas de los conquistadores asirios, babilonios, romanos, mongoles les sucedieron las metrópolis aniquiladas bajo las bombas y las masacres industrializadas. Todo ocurre como si la megamáquina desencadenara al Estado que la desencadena. Las dos guerras

mundiales del siglo XX muestran que las megamáquinas pueden dedicarse con ardor a las megacarnicerías.

Las sociedades actuales en ocasiones están democratizadas, es decir, que el Estado se ha moderado en ellas, que los sojuzgamientos se han atenuado, que los sujetamientos se han temperado, y el nuevo Estado-providencia ha creado su propia megamáquina, que comporta administraciones muy numerosas consagradas a todos los aspectos de la vida social. Pero esta megamáquina administrativa se ha hiperburocratizado e hipertecnificado, extendiendo la lógica mecanizada, especializada, cronometrizada de la máquina artificial a todas las actividades humanas. Los Estados-nación contemporáneos comportan dos megamáquinas, una económica capitalista semiautónoma, la otra administrativa burocrática de Estado.

Los totalitarismos del siglo XX restauraron la omnipotente megamáquina única del totalitarismo antiguo. Podemos definir el totalitarismo antiguo: un poder de aparato de Estado sobre todas las dimensiones de la sociedad en virtud de su monopolio político, teológico, militar, policial. En el totalitarismo moderno, el Estado sojuzgador es sojuzgado a su vez por el aparato de un partido único todopoderoso que dispone de un poder a la vez político, policial, militar y cuasi teológico, asegurado éste por la omnisciencia que da a los dirigentes del partido la posesión de la Doctrina infalible, fuente de todas las verdades humanas y naturales; el partido se ramifica en todos los alvéolos de la sociedad y controla todos los espectros de las existencias. Semejante dictadura del aparato no escapa a la dictadura de un jefe sobre el aparato. En el totalitarismo antiguo, el rey Faraón o el César deificado se apropiaba del poder sacralizado del Estado. El totalitarismo moderno conoció el culto del jefe cuasi divinizado, Duce, Führer, Padre de los Pueblos, Gran Timonel.

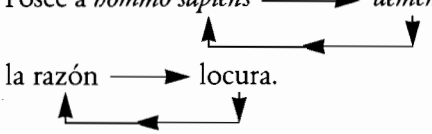
El totalitarismo casi acabado se alcanzó en la URSS, en las democracias populares, en China, en Corea del Norte, donde toda la economía estuvo en manos del aparato. En la Alemania nazi y la Italia fascista (donde además subsistió una monarquía), el capitalismo escapó en parte a su influencia, pero no al control.

La megamáquina del totalitarismo moderno permitió el sojuzgamiento de la masa y las masacres de la masa. Permitió torturar, romper, destruir no sólo a los individuos, sino también a la realidad social. El comunismo logró, y a la vez no logró, destruir una sociedad antigua; efec-

tivamente, liquidó las antiguas clases dirigentes, casi ahogó la religión tradicional, destruyó la clase campesina, eliminó toda fuente de contestación, y sin embargo fracasó, pues, desde su implosión, los rasgos más significativos de la antigua sociedad han vuelto a aparecer, incluido el culto a la familia entera masacrada del zar, con la apoteosis, además, del peor capitalismo. El éxito total se pagó con un fracaso total.

Aunque realizado, el totalitarismo del siglo XX pudo acabar de forma absoluta su influencia sobre la sociedad. No podía controlar totalmente las mentes, y a pesar de Lysenko, no pudo controlar los genes. Sólo podía hacer obedecer la economía a sus ukases de forma imperfecta. No pudo ni quiso eliminar totalmente la cultura del pasado de la nación en la que se enraizaba. Un totalitarismo del siglo XXI podría aportar mayores perfeccionamientos al sistema.

La megamáquina es racional en su organización y su técnica, pero, por una parte, es la racionalidad limitada de la máquina artificial, y por otra parte la racionalidad instrumental al servicio de empresas de poder dementes. Procura energías locas a la locura humana. Posee a *hommo sapiens* ⟶ *demens,* pero a su vez está poseída por



Las estructuras de la megamáquina[9]

Las grandes sociedades históricas se han constituido en todas partes y todos los tiempos según un modelo organizador que comporta:

— un centro de mando/control: el Estado;

— una jerarquía de funciones, responsabilidades y prestigios;

— una jerarquía de niveles de organización (nación, provincia, circunscripción, aldea);

— una división del trabajo y una especialización cada vez mayor según el desarrollo técnico y después científico.

No obstante, este modelo evidente nos oculta que esta misma organización es (de forma variable según las sociedades) a la vez:

[9] *El Método* 2, págs. 248-249 y 353-383.

— céntrica, policéntrica y acéntrica;
— jerárquica, poliárquica y anárquica;
— que comporta especializaciones, policompetencias y competencias generales.

Al igual que nuestro aparato cerebral individual, el Aparato central de mando y control social que es el Estado parece una necesidad universal. Y sin embargo, los vegetales y un buen número de animales no disponen de cerebro. Las sociedades de hormigas o termitas que comportan decenas de miles de miembros no tienen ningún aparato central de mando. Las sociedades arcaicas perduraron sin Estado en el globo durante decenas de miles de años (en ellas el poder estaba subdividido o era colegial). El aparato central del Estado es propio de las sociedades históricas, nacidas hace menos de diez milenios y que prosiguen su existencia en la forma moderna de los Estados-nación.

En el seno de estas sociedades sometidas a un centro existen diversos centros de decisión que disponen más o menos de autonomía, como los gobiernos de Estados en las federaciones, los poderes provinciales, las municipalidades, las empresas, los partidos políticos, lo que nos indica que el centrismo se combina con el policentrismo.

Además, una parte importante de la vida social constituye un «medio» de actividades autónomas múltiples, y de este modo se organiza una sociedad civil de forma espontánea a través de las interretroacciones entre grupos e individuos. A diferencia de un ecosistema natural que encuentra su regulación en sí mismo, la organización acéntrica espontánea del medio social está bajo el control y la vigilancia del Estado que le aporta sus constreñimientos y regulaciones.

De este modo, la estructura de toda sociedad histórica comporta una dialógica y una combinación de centrismo-policentrismo-acentrismo.

Las sociedades que tienden a imponer al máximo y en todos los dominios la autoridad del centro estático son de baja complejidad. Las sociedades de alta complejidad favorecen las pluralidades del policentrismo y las espontaneidades del acentrismo.

La noción de jerarquía comporta dos significaciones: una remite a las relaciones de dominación/subordinación entre grupos, clases, castas, individuos; la otra remite a la integración de niveles de organización superpuestos.

En este segundo sentido, la jerarquía constituye un sistema de integración de entidades organizadas de escalas diferentes, que permite el

desarrollo de la complejidad social: de este modo, la aldea se integra en el departamento, el departamento se integra en la región, la región se integra en la nación. Semejante jerarquía puede salvaguardar las autonomías de niveles inferiores, sobre todo cuando éstas dependen de la elección. En cambio, la jerarquía en la empresa o la administración constituye una estructura de subordinación. De hecho, los dos tipos de jerarquía interfieren en las sociedades históricas. La jerarquía es pues una arquitectura a la vez de integración y de dominación. Evoca a la vez la pirámide que aplasta y el árbol que crece para dar sus frutos.

En las sociedades de baja complejidad, la jerarquía permite el sojuzgamiento y explotación de lo bajo por lo alto, del que ejecuta por el que decide, del actuante por el competente, del informado por el que informa, del no informado por el informado.

De hecho, la dominación de lo alto sobre lo bajo va acompañada de una dependencia de lo alto en relación a lo bajo, lo que Hegel vio muy bien en su dialéctica del amo y del esclavo donde el amo depende del trabajo del esclavo; de este modo, el inferior depende del superior que depende del inferior: esta relación de dependencia mutua no anula la dominancia, pero las sociedades de alta complejidad permiten, por una parte, la retroacción de las emergencias adquiridas en el nivel superior sobre los niveles inferiores, como la educación, los derechos cívicos, las libertades, y, por otra parte, el control de los controladores por los controlados *vía* las elecciones pluralistas. El día de las elecciones, la jerarquía pasa a los controlados, y después, al día siguiente, se reconstituye tras haber realizado su rotación.

De este modo, la relación de doble dependencia permite el establecimiento de un bucle recursivo, en el que, sin que desaparezcan la jerarquía ni la dominación, se constituye una unidad del todo, que contribuye a su cohesión, sin anular por ello los antagonismos entre dominantes y dominados.

Además, la organización compleja de las sociedades comporta una poliarquía, es decir, un cierto número de instancias jerárquicas parciales y diversas que corresponden a menudo a los dispositivos policéntricos de decisión. Estas jerarquías, como la jerarquía militar, la jerarquía pedagógica, la jerarquía eclesiástica, ni se superponen ni son simétricas unas a otras.

Por último, ninguna organización social puede ni debe ahorrarse una componente anárquica, como pronto vamos a ver.

El desarrollo organizador de las sociedades históricas comporta el desarrollo de las especializaciones en dominios de actividades cada vez

mayores. No obstante, a diferencia de las sociedades de insectos en las que los individuos están especializados somáticamente, los seres humanos conservan sus competencias anatómicas y mentales generales. Están especializados en su trabajo y se desespecializan en el resto de su vida. De todos modos, las cualidades polivalentes del individuo son indispensables para la complejidad social. La aptitud para la desespecialización es una aptitud para nuevas adaptaciones, y es beneficiosa en caso de dificultades económicas, crisis, peligros, en las que los individuos capaces de actividades diversas pueden superar mejor los desafíos que los otros.

Por último, los cargos de dirección, las tomas de decisión necesitan después del consejo de especialistas o expertos, competencias generales capaces de considerar estos consejos desde un metapunto de vista.

Si bien los progresos de las industrias y técnicas parecen unidos a los progresos de la especialización, han encontrado límites en la industria *(job enlargement,* vuelta a poliactividades) y, en el dominio técnico, cada vez se ve más que la aptitud para inscribir los proyectos y obras en el contexto local y el contexto global tiene la naturaleza de evitar efectos perversos dudosos[10]. Los progresos de las ciencias no sólo van unidos a las especializaciones disciplinares, sino también a las transgresiones de la especialización[11], a la edificación de teorías generales y hoy a agrupaciones polidisciplinares.

La baja complejidad social opera la disyunción entre especialización, policompetencia, competencias generales. La alta complejidad llama a su conjunción.

Una organización social totalmente céntrica-jerárquica-especializada sería imposible: obedecería a la lógica de la máquina artificial y ya no a la lógica de la vida; la sociedad más totalitaria concebible no podría culminar su totalitarismo, mas que autodestruyéndose[12].

Es decir, que si bien las sociedades de baja complejidad privilegian la centralización de Estado, la jerarquía rígida, la especialización en todas las tareas y funciones, no pueden eliminar totalmente acentrismo,

---

[10] Cfr. E. Morin, *La Tête bien faite,* págs. 127-137.

[11] Cfr. conversaciones con Jacques Ardoino y Christiane Peyron-Bonjan, «Réforme de la pensée, pensée de la réforme», *Pratiques de formation (Analyses),* revista publicada por la Universidad París VIII, núm. 39, febrero de 2000.

[12] *El Método* 2, nota de la página 380 sobre la URSS. Cfr. también E. Morin, *De la nature de l'URSS,* París, Fayard, 1983, págs. 146-156. Hay trad. española, véase la Bibliografía, págs. 341-342.

policentrismo, anarquía, poliarquía, policompetencias, competencias generales.

Es cierto que la organización rígida, centralizada, jerarquizada y especializada presenta ventajas, a condición de que el centro disponga de competencias muy ricas. Puede tomar decisiones eficaces, transmitidas a los organismos especializados, y controlar su ejecución. Pero semejante organización es muy lenta para recibir la información que emana de lo bajo de la sociedad, que debe dar todos los pasos jerárquicos, y la transmisión de la decisión, que pasa por los mismos pasos, se ve retardada. La rigidez de semejante organización la incapacita para reaccionar rápidamente al *alea* y al cambio.

Además, una decisión errónea no puede ser contestada u objetada por aquellos que, situados en las zonas bajas o medias de la jerarquía, tienen consciencia del error, pero no osan criticar a sus superiores. Añadamos que semejante organización sufre subempleo de las competencias en los niveles subordinados, y parasitismo en los niveles superiores. Por último, la extrema centralización es de una fragilidad extrema: bastó con hacer caer al Inca soberano en una emboscada para decapitar su gigantesco imperio.

De todos modos, la baja complejidad comporta sojuzgamiento y explotación del conjunto de la sociedad por el centro del poder y la cima de la jerarquía.

La alta complejidad deja que se expresen antagonismos y concurrencias de intereses y sobre todo de ideas en el marco de leyes democráticas, tolera desórdenes e incertidumbres, al tiempo que se muestra apta para responder a los *alea*. Disemina retroactivamente sus emergencias sobre el conjunto de los individuos, los cuales disponen de la posibilidad de controlar a sus controladores. Es decir, que la alta complejidad comporta autonomía individual y civismo.

En el interior mismo de los problemas de organización de la megamáquina encontramos los dos polos extremos de la tipología social: democracia y totalitarismo (noción, como vemos, nada artificial).

La alta complejidad, sin embargo, está amenazada en las sociedades contemporáneas por los progresos que la han permitido: en la medida en que la técnica y la burocracia tienen un papel cada vez más importante, amplios sectores de la vida de los individuos están invadidos por la lógica de la máquina artificial (hiperespecialización, mecanización, cronometrización, estandarización). El despliegue tecnoeconómico que se ha vuelto homogeneizante tiende a eliminar mil diversidades. De ahí surgen nuevos problemas...

Modelo de baja complejidad	Modelo de alta complejidad
Megamáquina esclavista/totalitaria	Megamáquina pluralista
Fuerte centralización	Importancia del policentrismo y del acentrismo
Fuerte jerarquía de dominación y control	Individuos a la vez autónomos y no autosuficientes
Hiperespecialización	Integración que comporta comunicaciones múltiples, especializaciones y policompetencias
Integración rígida y represiva, libertades reducidas, controles múltiples, etiqueta, rito	Jerarquía de niveles de organización que comporta débil jerarquía de control, fuerte componente poliárquica y anárquica
Fuertes constreñimientos	Débiles constreñimientos
Débiles comunicaciones entre grupos y entre individuos	Múltiples comunicaciones entre grupos e individuos
Predominancia del programa sobre la estrategia	Predominancia de la estrategia sobre el programa, espontaneidad, creatividad, *alea*, riesgos, libertades
Débil autonomía de los individuos	Gran autonomía de los individuos
Optimización simplificadora (funcionalidad, racionalización)	Optimización compleja (con incertidumbres, libertades, desórdenes, antagonismo, concurrencias)

Más arriba, una tabla indica los dos modelos entre los cuales las sociedades oscilan de formas diversas.

Una misma sociedad puede oscilar políticamente hacia la alta complejidad (democracia) o la baja (poder autoritario) según el estado de paz o el estado de guerra (restricción de las libertades, aumento de los controles). Ésta es la razón de que un poder totalitario necesite mantener una psicosis de guerra permanente en estado de paz.

La espontaneidad coorganizadora

Una sociedad humana no puede ser sometida totalmente a un orden mecánico programado.

La megamáquina no es una máquina únicamente física; es viva y humana, no puede prescindir de desórdenes.

La sociedad humana comporta, incluso bajo la soberanía absoluta de un Estado totalitario, una parte de desorden, inseparable de la parte organizadora espontánea que nace y renace sin cesar a partir de las interacciones entre individuos y grupos, en sus actividades, sus desplazamientos y relaciones múltiples, económicas y afectivas de la vida cotidiana.

Esta organización espontánea o anárquica está a la vez siempre omnipresente y siempre relativizada y circunscrita en y por la organización del Estado. El mercado funciona según la oferta y la demanda y, cuando está controlado por los parapetos que permiten su juego concurrente, constituye un fenómeno organizador espontáneo[13]. Y evidentemente donde se efectúan y desarrollan las elecciones individuales (de compañeros, de mercancías, de ocios, etc.) es en la componente espontánea de la organización social, y su extensión alcanza el campo de las libertades humanas.

Las ciudades son especies de ecosistemas que funcionan y se organizan a sí mismos a partir de las interacciones, encuentros, intercambios, cooperaciones, solidaridades, concurrencias, conflictos entre individuos, grupos, empresas. Alimentan las autonomías y libertades privadas que en ellas se multiplican con la expansión del comercio y sobre todo el desarrollo de las metrópolis cosmopolitas. Una gran ciudad es aquello que más se asemeja al cerebro humano en el sentido de que constituye un torbellino permanente de orden/desorden/organización *vía* miríadas de interacciones y retroacciones. Hay en las grandes ciudades un fermento libertario permanente que forma parte del ser social.

La megamáquina social, ni siquiera la faraónica, no funciona a la manera estrictamente determinista de la máquina artificial. Y, en los

[13] Cfr. *El Método 2*, «Socio-eco-organización», págs. 293-294.

tiempos contemporáneos, el sistema totalitario no ha podido funcionar íntegramente a partir de la obediencia estricta a las órdenes procedentes de la cima. De hecho, la organización más autoritaria o totalitaria suscita por sí misma su contrapartida anárquica, que es complementaria y antagonista. La megamáquina totalmente racionalizada de la Unión Soviética hubiera sido totalmente paralizada si hubiera seguido estrictamente las órdenes planificadoras; sólo pudo funcionar con la desobediencia clandestina, las trampas, los arreglos espontáneos entre directores y trabajadores, en suma, una anarquía coorganizadora de base. El fenómeno clave es la resistencia colaboradora de los individuos que hacen funcionar la máquina, pero que se entienden entre ellos para lograr alguna distensión, alguna libertad: su desobediencia clandestina a las órdenes inhumanas y paralizantes permite que la megamáquina funcione. Colaboran resistiendo, resisten colaborando. Esto se encuentra, de forma atenuada, en cualquier empresa industrial, en virtud de la paradoja de que el carácter absoluto del orden programado conduce a la parálisis absoluta, y que el poder absoluto necesita su antídoto que, a la vez, lo limita y mantiene. La contraorganización espontánea (llamada informal) entre los ejecutantes, al mismo tiempo que es antagonista, es necesaria para cualquier organización que obedezca a la lógica mecánica de la máquina artificial.

El desorden no significa únicamente agresión, delincuencia, sino también libertad, iniciativa, incluso creatividad.

Al exceso de orden surgido de las prescripciones y proscripciones del aparato de Estado le corresponde un aumento de desorden en el hormigueo subterráneo y nocturno de los *undergrounds* (los cuales, al igual que los virus suscitan la multiplicación de linfocitos, alimentan a su vez las fuerzas represivas del orden).

Ninguna sociedad, ni siquiera la más totalitaria, está totalmente integrada. Es decir, que toda megamáquina funciona según una mixtura de organización mandada y de organización espontánea.

Cuanto más compleja es una sociedad, más constituye una unión de la coalición y la competición, de la comunidad y la rivalidad, de la unión y la desunión. Montesquieu vio que el conflicto es inherente a la sociedad compleja: «No se oye hablar más que de las divisiones que hicieron desaparecer Roma, pero no se ve que estas divisiones eran necesarias, que siempre habían estado, y que siempre debían estar.» Una lectura compleja de las relaciones entre clases en el seno de una nación nos mostraría que la colaboración de las clases va unida a su antagonista, la lucha de clases.

El Estado-nación moderno

El Estado-nación produce una nueva realización de la megamáquina social.

Mientras que los imperios sojuzgaban a las etnias sin incorporarlas verdaderamente, el Estado-nación que en primer lugar se desarrolló en el occidente europeo pudo integrar etnias muy heterogéneas sin anular su diversidad. Pudo unirlas en una lengua y una educación comunes, y sujetarlas en su mito ya no teocrático, sino matri-patriótico, en el que la nación, vivida como patria por sus sujetos-ciudadanos, lleva en sí la sustancia materna a la que se debe amor y la sustancia paterna a la que se debe obediencia incondicional; lo hemos visto, la palabra patria comienza en masculino paterno y acaba en femenino materno. Los súbditos o ciudadanos se sienten «hijos de la patria». El Estado-nación suscita su religión propia, que comporta su deificación, su culto y sus sacrificios.

La patria crea la comunidad entre los individuos que, al tiempo que gozan de su cualidad de ciudadanos, sienten el deber sagrado de consagrarse a la patria en peligro. El Estado-nación sujeta al individuo en tanto que ciudadano dedicado a su patria, y no en tanto que sujeto dependiente del Estado todopoderoso. La patria es la religión del ciudadano.

La nación dispone, tanto para sus ciudadanos-sujetos cuanto para el mundo exterior, de una individualidad muy fuerte, cuasi subjetiva. Francia es una persona, decía Michelet. Es reconocida como ser viviente antropomorfo; se dice «Francia quiere...», «América exige...».

A partir de esta realización, el Estado-nación ha suscitado, alimentado, superexcitado un nacionalismo de odio contra las naciones extranjeras, nacionalismo que ha adquirido forma delirante en las psicosis de guerra.

La nación ha desarrollado simultáneamente sus caracteres de comunidad (patriotismo, nacionalismo) y sus caracteres de sociedad, es decir relaciones de intereses, rivalidades, concurrencias, que comportan conflictos sociales, económicos y políticos (que se despliegan con toda claridad en las democracias). Ha desarrollado tanto el papel del Estado, particularmente en el dominio protector y asistencial (Estado-providencia), cuanto el papel autoorganizador espontáneo de la sociedad civil.

Es cierto que las naciones modernas se imponen a los individuos por la ley, la policía, el ejército. Pero sólo existen en tanto que naciones porque los factores de solidaridad predominan sobre los factores de concurrencia y antagonismo (entre individuos y entre grupos), y porque los factores de concurrencia y antagonismo, al tiempo que siguen siendo potencialmente desorganizadores, aportan complejidad.

Aunque la expansión económica de Europa haya comenzado en las ciudades-Estado de Italia y de los Países Bajos, fue en los Estados-nación de España, Inglaterra, Francia donde se formaron y desarrollaron las megamáquinas económicas que se hicieron cada vez más industriales.

Los desarrollos de los primeros grandes Estados-naciones, en Europa occidental, van unidos a los de las ciudades, el capitalismo, la técnica, después la industria. El capitalismo crece bajo la protección del Estado-nación, pero se emancipa de él, va a desarrollar su propia megamáquina bancaria, comercial, industrial integrada pero autónoma en el seno de la nación. Las naciones continúan su destino de poder, que aumenta su desarrollo económico. Nuevas categorías de la población entran en el circuito de la moneda, la ganancia, el bienestar mientras que capas muy vastas son arrancadas de la tierra, arrojadas a los arrabales, abocadas a la condición proletaria. Con el desarrollo económico y social, el destino de los individuos deviene un destino individualista. Es toda una nueva civilización lo que se desarrolla en el marco del Estado-nación hasta mediados del siglo XX. Hoy todas las mejoras que aportó esta civilización provocan nuevas carencias.

Los Estados-nación se complejizan en adelante sin cesar. Las sociedades mantienen su unidad y su identidad en un flujo agitado de evoluciones/transformaciones que se han vuelto permanentes. El crecimiento se convierte paradójicamente en un factor de estabilidad: mantiene las regulaciones de un sistema que ya no puede ser inmóvil.

Los Estados-nación pudieron aclimatar la democracia, anteriormente privilegiada de las ciudades-Estado.

La democracia constituye un sistema político complejo en el sentido de que vive de pluralidades, concurrencias y antagonismos al tiempo que sigue siendo una comunidad nacional; se funda en el control del aparato por los controlados, y con ello reduce el sujetamiento; la democracia es la regeneración continua de un bucle retroactivo: los ciudadanos producen la democracia que produce a los

ciudadanos. La democracia se funda a la vez en el contexto de los ciudadanos que aceptan su regla del juego, y en el conflicto de intereses e ideas. La regla del juego sanciona el afrontamiento de las ideas por la elección y no el recurso a la violencia. La democracia constituye la unión de la unión y de la desunión; se alimenta endémicamente de conflictos que le dan su vitalidad. Vive de pluralidad, incluso en la cima del Estado (división de los poderes ejecutivo, legislativo, judicial), y debe mantener esta pluralidad para mantenerse a sí misma. La democracia es constitutivamente frágil: la exasperación de los conflictos puede romper la institución democrática por *putschs*, insurrecciones o golpes de estado, y el consenso sólo puede enraizarse en la continuidad de una práctica cívica. La democracia sólo puede consolidarse enraizándose en el tiempo y deviniendo tradición. De este modo, la democracia ha corrido sin cesar el riesgo de la dictadura, como en América Latina. Está lejos de estar establecida de forma irrevocable en las naciones más antiguamente democráticas. El siglo XX fue testimonio de la autodestrucción de una gran democracia, la República de Weimar, de inversiones de la democracia, de la formación del totalitarismo moderno.

La democracia contemporánea está en crisis allí mismo donde está bien instituida: el Estado-nación contemporáneo desarrolla una gigantesca tecnoburocracia que restringe el ejercicio político del ciudadano.

El desarrollo de las complejidades política, económica y social alimenta los desarrollos de la individualidad. Ésta se afirma en sus derechos (humanos, del ciudadano), reivindica o adquiere libertades existenciales (elección autónoma del cónyuge, la residencia, el ocio, etc.). El auge del individualismo provoca desinhibiciones, que liberan energías e inteligencias hasta entonces reprimidas o controladas, libera también sexualidad, amores, amistades, agresividades.

Hoy el individualismo va acompañado de pérdidas de solidaridades, soledades y todo lo que aporta de solución lo aporta también de problemas.

La dialógica de las sociedades históricas, incluidas las contemporáneas, tiende a la vez a emancipar y sojuzgar, sujetar y autonomizar al individuo. El Estado-nación fue un gran emancipador y un gran opresor. La lógica del Estado y la lógica del mercado tienden, cada una a su manera, sea a autonomizar/emancipar, sea a dominar/explotar a los individuos. La dificultad actual consiste en operar una complementariedad fecunda entre la legalidad protectora/emancipadora

del Estado y las libertades del tejido autoorganizador espontáneo que se le escapan[14].

El porvenir democrático es incierto, y, como hemos dicho más arriba, fuerzas poderosas intrínsecas a la máquina tecnoburocrática y a la máquina tecnocientífica tienden a atrofiar las democracias.

El Estado es todavía dinosaurio o mamut. No se puede excluir la posibilidad de un Estado neototalitario que, beneficiándose de los nuevos controles informáticos y de manipulaciones genéticas y cerebrales, sujetaría, manipularía, oprimiría, infantilizaría a los individuos.

En sentido inverso, las naciones más acabadas son cada vez más económica, técnica, científicamente inacabadas y están cada vez más abocadas a la apertura y la interdependencia.

En efecto, una megamáquina económica de amplitud planetaria se ha producido, propulsada por un cuatrimotor sin freno: ciencia, técnica, industria, capitalismo, mientras que el planeta está recubierto en adelante por un rompecabezas de innumerables naciones de todos los tamaños. La fórmula del Estado-nación, nacida en el occidente europeo, se mundializó totalmente a finales del siglo XX, y ello en un momento en que la economía misma alcanzaba un estadio nuevo de mundialización. Examinaremos esta paradoja en el capítulo «La identidad planetaria».

Los diez preceptos del complejo social

1. Una sociedad humana no puede estar sometida totalmente a un orden mecánico. Si un Estado intentara eliminar todas las fuerzas de desorganización que trabajan la sociedad, eliminaría sus fuerzas de reorganización y se autodestruiría.

Ésta es la razón de que los aparatos más despóticos de la Antigüedad, los más totalitarios del presente (y creo que incluso del futuro, a pesar de la posibilidad de manipulaciones genéticas y cerebrales), no han podido sojuzgar totalmente una sociedad, por tanto a los individuos que la componen.

2. Una sociedad siempre es la unión de la comunidad y la rivalidad, la coalición y la competición, intereses sociocéntricos e intereses egocéntricos, *fitting* (ajuste mutuo) y *matching* (rivalidad, concurrencia).

[14] Cfr. *Une politique de civilisation,* págs. 149-150. Hay trad. española, véase la Bibliografía, págs. 341-342.

Cuando las complementariedades se actualizan, los antagonismos se virtualizan y viceversa. De este modo, la lucha de clases virtualiza la colaboración de las clases y la colaboración de las clases virtualiza la lucha de clases. La nación es a la vez comunidad y sociedad precisamente en este juego de virtualización y actualización.

El conflicto es inherente a una sociedad compleja y, ya lo hemos dicho, la democracia se alimenta de conflictos. Pero, en la sociedad compleja, también hace falta siempre comunidad, solidaridad, amor. En efecto, una extrema complejidad se autodisolvería disolviendo el vínculo social en la libertad sin límites de sus miembros. Si se quiere reducir al mínimo la coerción del poder, sólo un sentimiento vivido de solidaridad y comunidad puede asegurar la cohesión social.

3. Como corolario, la autoridad coercitiva no basta para mantener la sociedad como unidad, hace falta comunidad, y la comunidad comporta en los individuos un sentimiento vivido de solidaridad y amor.

4. El sojuzgamiento podría ser eliminado en una sociedad futura, el sujetamiento no puede ser eliminado sino con la sociedad misma. No obstante, un ciudadano puede ser autónomo al tiempo que estar sujetado a su ciudad.

5. Toda sociedad compleja dotada de Estado comporta dialógicas de jerarquía-poliarquía-anarquía, de centrismo-policentrismo-acentrismo, de especialización-policompetencias-competencias generales. La dosis varía según la apertura o cierre de las sociedades, según su grado de complejidad.

6. Toda sociedad compleja dotada de Estado comporta una parte de organización espontánea que se combina con la organización por el Estado: el desarrollo cuasi ecoorganizador del tejido urbano y del mercado económico permite libertades, inventividades, creatividades, pero también explotación, desencadenamiento de egoísmos, pérdida de solidaridades.

7. Las fuerzas de antagonismo y de disociación que trabajan sin cesar la sociedad están compensadas por fuerzas de amor en el seno de la sociedad civil (madre-hijo, familia, esposo, amantes, amor patriótico), y por las amistades y simpatías. Las fuerzas de amor todavía no han podido reducir nunca los antagonismos.

8. La relación Estado-sociedad es dialógica: la sociedad resiste naturalmente al Estado que la sojuzga, y necesita al Estado que la protege. La relación sigue siendo complementaria/antagonista; la dialógica del Estado-nación sujeta, subyuga, incluso oprime, y a la vez o alternativamente emancipa, protege. La ley del Estado puede ser más o menos sujetadora o emancipadora.

9. El Estado asistencial, cuya protección tiende a cubrir todos los dominios de la existencia, protege e infantiliza a la vez a los individuos.

10. La alta complejidad social comporta libertades y creatividades, pero se mantiene a la temperatura de su destrucción, y para subsistir necesita fuerzas muy potentes de regeneración.

¿Se puede considerar un óptimo social que procuraría a la vez más comunidad y más autonomías, más unidad y más diversidad? ¿Que produciría un máximo de emergencias (libertad, creatividad) e impondría un mínimo de constreñimientos: O⊃MaxE/MinC?

De hecho, ninguna sociedad podría eliminar todo constreñimiento, ni toda subordinación. Podemos preguntarnos, pero sin poder encontrar una respuesta clara y definitiva: ¿cuál es la parte de inhibición o de represión que implica toda regulación, la parte de especialización que implica toda complejización organizacional, la parte de dominación que implica toda jerarquía?

Un óptimo social necesitaría tantos óptimos antagonistas (de ahí la inadecuación de Arrow entre los intereses individuales y el interés general) que es globalmente irrealizable[15]. El óptimo que consistiría en la abolición total de la criminalidad debería pagarse con el control permanente de los individuos, por tanto con fuertes restricciones a sus libertades y, en el extremo, con la transformación de la sociedad en máquina carcelaria/psiquiátrica. Si queremos libertades, hacen falta márgenes de desórdenes, tolerar anomias y experimentar la posibilidad del crimen.

Todo lo que se funda en la libertad y la creatividad es en el límite desorden y corre el riesgo de la desintegración.

Como la complejidad comporta necesariamente antagonismos e incertidumbre, su fragilidad no nos permite fijar un óptimo duradero.

[15] Cfr. *El Método* 2, págs. 382-383.

El óptimo complejo no puede ser sino incierto, cambiante, modificable, es decir sin optimización definitivamente definible.

Se puede decir solamente que la «buena» sociedad es aquella que genera y regenera alta complejidad.

El ser del tercer tipo

Los unicelulares son seres vivientes del primer tipo. Los policelulares, vegetales y animales, son seres vivientes del segundo tipo. Se constituyen en repúblicas de millones o miles de millones de células que mueren, incluso se «suicidan» (apoptosis y paraptosis), para dar lugar a nuevas células.

Las sociedades de hormigas y termitas son entidades en las que hormiguero y termitero son como megacerebros de millones de patas que constituyen una superindividualidad casi tan integrada como un organismo del segundo tipo (policelular). Son seres del tercer tipo. Las sociedades de mamíferos son mucho más rudimentarias: son entidades autónomas y sociocéntricas dotadas de cualidades organizadoras que emergen de las interacciones entre individuos, pero que comportan fuertes componentes egocéntricas y rivalitarias. A este título, no constituyen sino esbozos de entidades del tercer tipo.

Las sociedades humanas, por etapas decisivas, han llegado a ser seres del tercer tipo. Las sociedades arcaicas emergen como entidades del tercer tipo porque están dotadas de un patrimonio generador y regenerador —la cultura—, a partir del cual organizan su identidad y su complejidad. Después, las sociedades históricas, capaces de integrar millones de individuos, están dotados de un aparato de mando/control, el Estado, que le asegura un desarrollo nuevo al ser del tercer tipo.

La sociedad histórica es a la vez una megamáquina y un ser dotado de los caracteres propios de la organización viviente (auto-eco-organización): tiene su esfera generativa propia (cultura), su individualidad singular, su aparato central —el Estado. El Estado aporta a la sociedad una potencia supercerebral, una aptitud autorreferente, una voluntad propia. A partir de ahí, dotada de su patrimonio generador (cultura), de su estado imperioso y de su constitución como megamáquina, la sociedad constituye un ser del tercer tipo. Es el *Gran Leviatán* que Hobbes conceptualizara. Este gran gigante constituye su autonomía a partir de las intercomunicaciones cerebrales/mentales entre individuos,

pero a espaldas de la consciencia de estos individuos, y al mismo tiempo, a partir del poder de Estado.

¿El ser del tercer tipo es un sujeto en el sentido en que hemos definido este término? Al ocupar de forma exclusiva el puesto sociocéntrico, el Estado detenta uno de los caracteres propios del sujeto. Pero no dispone de un principio de inclusión, ni de consciencia de sí. Es el individuo humano el que permanece en la sede de la mente y de la consciencia. Y es una razón por la cual no podría ser totalmente sojuzgado.

El ser social del tercer tipo tiene algo más y algo menos que el individuo humano (segundo tipo)[16].

— Algo más: dispone de capacidades y cualidades organizadoras sobrehumanas, y escapa a la mortalidad de los individuos. A diferencia del ser humano, la sociedad no está sujetada por una especie y no muere naturalmente: no muere más que cuando vencida por un enemigo poderoso y despiadado es decapitada por la aniquilación de su Estado, totalmente sojuzgada y cuando su población es deportada o integrada en la sociedad del Estado vencedor.

— Algo menos: utiliza el pensamiento y la consciencia de los humanos que la gobiernan, pero no dispone de la autorreflexión que es lo propio de la consciencia individual. Por tanto, repitámoslo, no tiene consciencia propia, no puede decir: «yo»; cuanto más, un individuo real puede decir: «el Estado soy yo». Dicho de otro modo, por potentes que sean sus poderes de sujetamiento de los individuos, el Estado no puede llegar a ser ni Espíritu verdadero ni, como pensara Hegel, Sujeto verdadero.

Desde cierto ángulo, la historia puede ser vista como una lucha interminable, ininterrumpida e incierta entre los individuos y la sociedad, entre el segundo tipo y el tercer tipo (pues cada uno de estos términos le es necesario al otro). Se puede ver simultáneamente una oposición en el seno del tercer tipo entre la alternativa de baja complejidad y la de alta complejidad. La alta complejidad necesita iniciativa, creación, por tanto favorecer las libertades individuales y, en reciprocidad, la complejidad individual necesita la inserción en una cultura y en una comunidad.

La complejidad del ser social es el caldo de cultivo de la complejidad individual. De este modo, hay de hecho hay una sana alianza entre la sociedad de alta complejidad y los individuos.

---

[16] Cfr. *El Método* 2, «Emergencia de las entidades de tercer tipo», págs. 277-297.

Las sociedades democráticas contemporáneas constituyen un ser del tercer tipo relativamente bonachón, pero el siglo XX inventó el sistema totalitario, cierre tentacular hipercentralizado e hiperramificado sobre los individuos. El porvenir es incierto, pues la posibilidad de un nuevo totalitarismo más eficaz que el del siglo XX, disponiendo de medios biológicos y químicos para controlar genes y cerebro, no puede ser excluida. Pero tampoco se puede excluir una evolución hacia una nueva complejidad muy alta que supere (y por tanto englobe) al ser del tercer tipo en una sociedad-mundo.

Resta que el individuo humano es el centro de consciencia en y por la sociedad. El individuo, con su mente, puede abarcar su propia sociedad, puede esforzarse en abarcar al mundo con la comprensión... El alma, la sensibilidad de la sociedad está en los individuos. La mente/cerebro individual es más compleja que la sociedad, más compleja que la Tierra, más compleja que la galaxia.

CAPÍTULO 3

La identidad histórica

> Desde ahora el porvenir está problematizado, y lo estará siempre.
>
> JAN PATOCKA

> La cultura epistemológica actual no tiene en cuenta la profundidad de la historia humana.
>
> MAURO CERUTI

> Entendemos por conscienda histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente en cuenta la historicidad de todo lo presente.
>
> HANS-GEORG GADAMER

El destino histórico no era inherente a la humanidad. Ésta vivió decenas de milenios sin historia; la historia hizo irrupción y erupción hace menos de 10.000 años.

La larga prehistoria de *homo sapiens* no fue inmóvil sin embargo; estuvo marcada por la desaparición de los neandertales (¿extinción?, ¿destrucción?, ¿integración?), por la diáspora de la especie por todos los continentes, por los cambios culturales y técnicos a menudo unidos a las modificaciones de clima y de recursos, por los conflictos locales entre grupos. Pero las estructuras de las sociedades siguieron siendo cuasi estables, los cambios eran poco frecuentes y menores. El tiempo rotativo, repetitivo, circular predominaba, es decir, el tiempo del recomenzar invariable de los trabajos, las actividades, las

fiestas, los aniversarios, conforme al ciclo de los días, las estaciones, los años.

La historia aporta la primacía del tiempo irreversible sobre el tiempo circular, del tiempo evenencial sobre el tiempo repetitivo, del tiempo agitado sobre el tiempo rotativo. Aunque construya islas o archipiélagos de estabilidad, suscita la supremacía de la movilidad sobre la inmovilidad.

El desencadenamiento histórico

La historia nace al mismo tiempo que el Estado, la dominación y la guerra de conquista. Es cierto que entre sociedades arcaicas vecinas había guerras endémicas, pero estrictamente ritualizadas; hubo sin duda expediciones punitivas, masacres, conflictos de grupos por el control de un lugar de caza abundante[1]; pero ninguna de ellas fue organizada para dominar a otra[2]. La tesis de Oppenheimer[3] que vinculaba el origen del Estado con la guerra es plausible: la dominación de una tribu saqueadora[4] sobre comunidades de agricultores se organiza por el alza regular de un censo y el control permanente de los sometidos. El grupo predador, ampliando y multiplicando sus dominaciones, se organiza como reino dotado de un poder de Estado.

La autonomía de la sociedad histórica depende de los recursos agrícolas, materias primas, tributos, riquezas que mantienen esta autonomía. Bajo la presión de sus necesidades y ambiciones, agrede a sus vecinos que tienen las mismas necesidades y ambiciones. La guerra, el poder, la ascensión y caída de los Estados se entredeterminan.

La historia se pone en movimiento como desarrollo de los Estados, desencadenamiento de violencias y guerras que provocan la edifi-

---

[1] J. Guilaine y J. Zammit, *El camino de la guerra, op. cit.*

[2] Cfr. P. Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives,* La Tour-d'Aigues, Éd. de l'Aube, 1999.

[3] Cfr. el resumen de Marc Bloch en *Anales,* 1935, del libro de Franz Oppenheimer, *Abriss einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas,* 3 vols., Jena, G. Fisher, 1929, 1933, 1935.

[4] Si se supone, como me dice Jacques Benet, que al mismo tiempo que la revolución agrícola del Neolítico se opera una revolución pastoral de las estepas y que los pastores nómadas domesticaron al caballo, sería una revolución a caballo lo que habría permitido las conquistas, pillajes y sometimientos por parte de los jinetes de las estepas. Entonces la historia habría arrancado a galope de caballo.

cación, la grandeza, el hundimiento de las ciudades y los imperios. La historia es en primer lugar el crecimiento, la multiplicación y la lucha a muerte de los Estados entre sí.

Es un flujo impetuoso que arrastra a las sociedades, las cuales, en sus entrechoques, suscitan este flujo impetuoso. Según los estados extienden sus dominaciones en detrimento de las sociedades arcaicas que poblaban el globo, es progresivamente todo el planeta el que se ve arrastrado en y por la historia.

La historia surge como deshielo de todo lo que era virtual, estaba adormecido, casi congelado en la prehistoria. El deshielo histórico libera las potencialidades creativas y las potencialidades destructivas de *homo sapiens-demens*. En adelante, la historia opone y une sin discontinuidad dos rostros contrarios: civilización y barbarie, construcciones y devastaciones, génesis y aniquilaciones...

El primer rostro es el de las grandiosas civilizaciones, con palacios, templos, pirámides, maravillas de organización urbana y progreso técnico, desarrollo del comercio por mar y por tierra, de las mercancías y de las ideas, aparición y difusión de la escritura, aumento de los conocimientos y los saberes, desarrollo de las facultades de la mente y expansión del pensamiento; es el de la expansión del arte, arquitectura, escultura, pintura, música, poesía.

El segundo rostro de la historia son las destrucciones desenfrenadas cometidas no sólo por los considerados bárbaros, sino también por los considerados civilizados. El Estado, en su omnipotencia, está a la vez ebrio de construcciones grandiosas y de destrucciones abominables. En estas condiciones es como se desencadenan los sojuzgamientos de masas y las masacres de masas. Los saqueos, los incendios de bibliotecas, las demoliciones de las estatuas por politeístas, monoteístas, cristianos, musulmanes, revolucionarios o vándalos, la desaparición de las más bellas obras de arte del genio humano engullidas para siempre.

Desde los inicios de la historia «no ha habido un año, y probablemente ni un mes, donde no se haya derramado sangre; un régimen tribal, nacional, republicano, oligárquico, monárquico, una religión [...] que no se haya presentado contaminada por la infelicidad de los demás y que, por otra parte, no haya sido presa (del fanatismo) de los demás. Desde Asiria, Babilonia, Persia, Grecia, Roma, China hasta nuestras confrontaciones actuales, no hay más que conflictos, batallas, masacres, genocidios, exterminaciones, terrores, y cada país ha

sido tan pronto el agredido, la presa, la caza cuanto el agresor, el cazador, el verdugo» (Régis Viguier).

La muerte es la gran triunfadora de la historia. Las grandes civilizaciones que pretendían ser eternas han sido todas mortales. Así ocurrió con el Egipto faraónico, Asiria, Babilonia, los minoicos, los dravídicos, los etruscos, los olmecas, Atenas, los persas, Roma, los mayas, los toltecas, los zapotecas, Bizancio, Angkor, los aztecas, los incas, los sasánidas, los mogoles, los otomanos, los Habsburgo, el Tercer Reich, la URSS...

La historia nace de la guerra y mantiene la guerra. Como ha indicado Gaston Bouthoul[5], ésta le es endémica. En un mundo en el que todo se decide por la guerra, las necesidades de defensa y supervivencia entrañan el recurso a la guerra. El *si vis pacem para bellum* impide que un *si vis pacem para pacem* salga a la luz. Atenas salvó en Maratón y en Salamina no solamente su independencia, sino el futuro de la democracia y de la filosofía, precisamente aceptando la guerra. La guerra es locura homicida, pero un Estado sabio la acepta para escapar a la aniquilación.

Por otra parte, la guerra permite el despliegue de un gran arte, que da testimonio a su manera del genio humano, el de la estrategia, es decir la inteligencia que opera en condiciones aleatorias, capaz de anticipar, modificarse según la información adquirida, y captar el azar en provecho propio, lo que supieron hacer Temístocles, Alejandro, Bonaparte, Kutuzov.

La guerra de conquista procede de una triple megalomanía: la del Estado dominador y conquistador, la del soberano sediento de gloria y, por último, la de los dioses sedientos de sangre, sobre todo el dios monopolista que empuja a sus fieles a exterminar a los Infieles. Así se desencadenan fuerzas dementes que provocan desastres irremediables, pueblos aniquilados, ciudades arrasadas, civilizaciones perdidas, cuerpos y bienes en innumerables *Titanic* históricos.

La historia ha experimentado así en numerosas ocasiones, desde la Antigüedad hasta nuestros días, desbordamientos de locura exterminadora, como los de los conquistadores asiáticos que en los siglos V, XII,

[5] G. Bouthoul, *La guerra*, Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1971. Gaston Bouthoul fue el fundador de la polemología y consagró numerosas obras a la guerra.

XIII y XIV convirtieron al mundo romano, al mundo iraniano y al mundo chino en un montón de ruinas.

La guerra es el fenómeno humano que ha hecho los mayores progresos, particularmente en el horror, como testimonian las dos guerras mundiales del siglo XX y como deja presagiar el XXI.

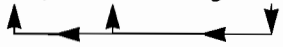
Con los desarrollos técnicos de los tiempos modernos, los Estados, que disponen de formidables megamáquinas, despliegan sus voluntades de poder sobre los continentes y, a finales del siglo XIX, el planeta entero está cuasi sojuzgado por los grandes estados imperiales de Occidente. Con la exaltación y exasperación de los nacionalismos, los odios se desencadenan entre naciones, añadiéndose y combinándose con los odios de religión. Tras el Moloc del siglo XX que reclamaba y obtenía los sacrificios más sangrantes para la felicidad del género humano, los fanatismos ideológicos, nacionales, religiosos, se desencadenan.

Es cierto que hubo, hay y habrá insurrecciones y liberaciones. Pero a menudo los emancipados olvidarán su experiencia sojuzgada y darán la razón a la triste predicción de Victor Hugo: «En el oprimido de ayer, el opresor de mañana.»

Es cierto que hubo brotes sublimes de amor, aunque también desencadenamientos delirantes de amor que se consagran a los ídolos, las ideas, las idologías, las ideologías; las religiones de amor han sabido mejor que cualquier otra suscitar y alimentar el odio, en particular en las guerras de religión; el amor de la humanidad ha podido dejarse engañar por la inhumanidad.

Es cierto que podemos encontrar un poco por todas partes, o mejor por todas partes un poco de piedad y compasión, civilidad y convivialidad, pero para algunos momentos sublimes, cuántas pérdidas, despilfarros, crueldades, horrores...

La historia es como un deshielo que liberó de forma caótica las potencialidades racionales, técnicas, económicas, imaginarias, creadoras, estéticas, lúdicas, poéticas de *homo sapiens-demens,* pero también y puede que sobre todo la demencia y la desmesura, que se han desencadenado en forma de conquistas, masacres y destrucciones. Se ha desarrollado como una sucesión de torbellinos que interfieren entre sí, suscitando una dialógica complementaria, antagonista de orden, desorden, organización y, prolongando la del cosmos, una



dialógica de génesis y aniquilación.

El evento[6]

La historia tradicional nos había contado el ruido y el furor de las batallas, golpes de estado, ambiciones personales. La «nueva historia» (hoy antigua) privilegió determinismo y continuidad, y no vio en el evento más que la espuma del tiempo. En adelante, el evento y el *alea*, que por todas partes han irrumpido en las ciencias físicas y biológicas, piden ser reintegrados en las ciencias históricas. Están lejos de ser epifenómenos: provocan las caídas, los rápidos, los cambios de rumbo del torrente histórico. El evento es inesperado, imprevisto, nuevo. La importancia del evento es muy grande en los accidentes naturales, como la desaparición de Pompeya, en las iniciativas humanas que perturban o modifican el curso de la historia, como la conquista de Alejandro en Asia, la transgresión por César de la línea del Rubicón, la predicción de un profeta como Mahoma, el tifón que aniquiló en 1281 la flota de 3.500 embarcaciones que se aprestaban desde China a invadir Japón, la vocación inspirada de Juana de Arco, el lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima, los asesinatos de César, Kennedy, Sadat, Rabin, el nacimiento del Estado de Israel, la implosión del imperio soviético en 1989, y esos eventos sísmicos que son las revoluciones, entre ellas la revolución inglesa de los años 1640, la Revolución Francesa de 1789, seguida asimismo por una cascada de eventos totalmente imprevistos, el Terror, Termidor, el Consulado, el Imperio, la Restauración.

Eventos de todo orden sobrevienen en el interior de los Estados, como los complots que invierten los poderes, los asesinatos de reyes, las rebeliones militares o civiles, las revoluciones, y los eventos se multiplican en las relaciones entre Estados, que oscilan entre conclusiones, inversiones de alianzas y conflictos: las guerras son secuencias de eventos mayores, fértiles en sorpresas, azares, golpes de genialidad, vuelcos de la fortuna.

El evento es improbable. La probabilidad puede ser definida como la posibilidad más verosímil, para un observador bien informado, en un tiempo y un lugar dados. De este modo, en contra de las probabilidades:

---

[6] Cfr. L. Bourguignon, *Histoire et Didactique. Les défis de la complexité*, París, Centro nacional de documentación pedagógica, 1999, cap. «Structure et événement». Cfr. también *L'Événement*, número especial de *Communications*, núm. 18, 1972.

Darío, a la cabeza de 100.000 persas, es vencido en Maratón en el año 490 a.C. por 10.000 atenienses al mando de Milcíades.

Gracias a una astucia genial de Temístocles, Atenas, aunque tomada e incendiada después de las Termópilas, destruye en Salamina la flota persa de Jerjes, en septiembre de 480 a.C.; el ejército invasor, privado de su flota, es vencido en 479 a.C. en Platea. El «milagro griego», esta idea ridiculizada por la historia determinista, revela su verdad evenencial en las dos victorias improbables y salvadoras de una pequeña ciudad ante un imperio gigantesco.

Dos bandas de conquistadores españoles provocan dos colapsos de civilización sin precedente: la destrucción de los dos imperios amerindios, cuyas capitales, México y Cuzco, eran mayores, más pobladas y más ricas que la de la nación conquistadora. En Perú, por una emboscada en 1532, Pizarro hace que el imperio inca se desplome con algunos caballos y algunos fusiles.

En 1914, el pequeño partido bolchevique clandestino verdaderamente no daba la talla para tomar el poder en el imperio zarista, y además su jefe, Vladímir Uliánov Lenin, pensaba, de acuerdo con el marxismo, que Rusia tenía que pasar primero por una revolución burguesa. Y sólo en abril de 1917, en la derrota y el caos rusos, decide Lenin pasar a la acción para tomar el poder con el fin de desencadenar una revolución mundial y no para implantar el socialismo en un solo país.

Otro gran evento histórico, de consecuencias inmensas, dependió de tres series de eventos aleatorios: fue la resistencia de Moscú durante el invierno de 1941-1942. El ejército nazi había atacado a la URSS en junio de 1941, había derrotado a las tropas soviéticas, hecho millones de prisioneros, y había llegado rápidamente a las puertas de Moscú, Leningrado, el Cáucaso. En el momento de dar el asalto final, se vio bloqueado de pronto ante Moscú, de donde ya había desertado el poder soviético, por un invierno a la vez extremadamente precoz y extremadamente riguroso, que paralizó sus comunicaciones. Ahora bien, el ataque alemán había sido diferido un mes por Hitler, pues había tenido que invadir con prisas el reino de Yugoslavia que, tras una revuelta en Belgrado, acababa de denunciar el pacto que autorizaba a las tropas alemanas a atravesar Yugoslavia para reunirse en Grecia con el ejército mussoliniano que estaba en dificultades. Por otra parte, Stalin, que había desconfiado de las advertencias de su espía en Japón, Sorge, en junio de 1941, escuchó en octubre sus mensajes que le informaban de que Japón no entraría en guerra contra la URSS (preparándose de hecho para atacar a los Estados Unidos para conquistar el Pacífico); pudo

apartar tropas frescas de Siberia y disponerlas en el frente de Moscú. Por último, tras haber destituido a los jefes incapaces que había puesto a la cabeza de los ejércitos de la URSS, puso su confianza en el general J. Ukov para decidir la contraofensiva que efectivamente hizo retroceder varios cientos de kilómetros al ejército alemán. En suma, la conjunción de un *alea* climático, de un *alea* político-militar, de un *alea* informacional y de una decisión sabia en una palabra hizo bascular la historia[7].

Los pilotos e inspiradores

Los historiadores tradicionales reconocían el papel de los «grandes hombres», es decir del individuo en la historia. La antigua nueva historia los barrió para no ver más que fuerzas anónimas en acción en procesos deterministas. El marxismo hizo de ellos peleles manejados por las clases sociales: Hitler fue reducido a una marioneta del gran capital, el trotskismo quedó limitado a Stalin en tanto que ejecutante de la burocracia.

Hay sin duda «grandes hombres» por la fuerza de su carácter, la voluntad implacable, la estrategia ingeniosa y también una parte de probabilidad imponderable. Un De Gaulle supo restablecer Francia entre los vencedores de 1945 y después de 1958 evitarle una dictadura de generales golpistas. La democracia no es incompatible con la decisión. Un Churchill pudo galvanizar Inglaterra al borde del desastre.

Es cierto que hay condiciones favorables para la iniciativa individual. Son precisas situaciones aleatorias, inciertas, que recurran a apuestas a menudo atrevidas. Es preciso que individuos audaces se apoderen

[7] Podríamos añadir, un año más tarde, la batalla de Midway. La flota japonesa quería tomar estas islas por sorpresa, pero sus mensajes fueron descifrados gracias a una astucia de descodificación, lo que convenció al almirante americano, en contra de la opinión de Washington, que creía que era una trampa, de llevar la flota hacia las Midway. La batalla se libró a ciegas en más de cien kilómetros, entre acorazados, aviones, portaaviones, submarinos, y fue la decisión del almirante japonés, al ver los desgastes sufridos por su flota, de batirse en retirada, lo que decidió la victoria, siendo que los americanos habían tenido casi los mismos daños. Esta batalla fue el verdadero viraje decisivo de la guerra del Pacífico que giró entonces hacia la ventaja de los americanos. De otro modo, las Midway hubieran sido la base que, ocupada según las intenciones japonesas, hubiera permitido llevar la guerra a California.

o dispongan de puestos de decisión. Si son revolucionarios, es preciso que estén empujados por las fuerzas que han desencadenado; si son reformadores, es preciso que haya un problema o crisis en el sistema en el que van a intervenir.

Es preciso por tanto que, al mismo tiempo que reencontramos el evento, reencontremos el papel de los estrategas, reyes, príncipes, gobernantes, tribunos, revolucionarios, restauradores, que, en los momentos críticos y crísicos han suscitado bifurcaciones decisivas en el curso de la historia. En ocasiones, hay «salvadores» que liberan a las naciones, como en ocasiones hay extraviados que las hacen zozobrar. En los individuos dotados de omnipotencia, se da la parte de *hýbris* que alimenta y es alimentada por la *hýbris* del Estado: a menudo, la audacia megalómana que los ha conducido al triunfo los conduce a la catástrofe, como fue el caso de Napoleón y de Hitler.

El papel del individuo no es sólo político o militar. A menudo más importante para la estimación de los siglos, incluso de los milenios, es el del Inspirado fundador de religión.

Moisés, a quien podemos razonablemente suponer príncipe egipcio fiel a un monoteísmo clandestino (surgido de Akenatón), está en el origen no sólo de la Ley hebraica, sino también de una serie de conmociones religiosas, culturales y políticas en cadena que atravesaron los milenios.

Buda, príncipe indio que renuncia a las vanidades de la vida, está en el origen de una religión que, expulsada de India, recubrió China, el sudeste asiático y Japón.

Jesús trae un mensaje que va a convertir a Saúl, perseguidor de sus primeros fieles, y Saúl convertido en Pablo va a fundar verdaderamente la religión universal de Cristo.

Mahoma, caravanero según se dice iletrado, recibe durante años mensajes divinos transmitidos por el arcángel Gabriel. Funda la nueva religión de los Sometidos a Dios, el Islam, que va a expulsar el cristianismo de sus tierras natales de Oriente Próximo y a extenderse en Asia, África, Europa.

Si bien los filósofos no tuvieron influencia en el destino de las sociedades a excepción de la China (Confucio, Lao-Tse), son los descubridores y pensadores científicos como Copérnico y Galileo, Bacon, Descartes, los que liberaron al conocimiento de la religión y abrieron los caminos de la ciencia moderna. Es un Fermi quien elucidó la estructura del átomo, y es un Einstein quien empujó al presidente

Roosevelt a fabricar la bomba atómica. Es un joven investigador marginal, Watson, quien elucidó en el ácido desoxirribonucleico la estructura del patrimonio hereditario.

El juego del devenir: de la desviancia a la tendencia

Todos estos individuos que aportaron innovaciones y transformaciones históricas son desde el inicio desviantes, a menudo perseguidos como tales.

Desviantes Moisés, Jesús, Pablo, Mahoma. Desviantes en relación a su religión y su ciencia Copérnico y Galileo. Desviantes en relación a la mayoría de sus colegas el joven Einstein, Fermi, Marie Curie, Watson.

Desviante Lenin, guía de una pequeña secta alucinada sin porvenir en la sociedad rusa. Desviante Hitler, vaticinador pitoniso de un partido durante mucho tiempo ultraminoritario, condenado para siempre a la marginalidad por los augures racionales, y cuya ascensión únicamente fue favorecida por la terrible crisis económica de 1929-1933. Desviante De Gaulle en relación a la Francia legal de Vichy que le condenó a muerte.

Todas las grandes innovaciones biológicas, humanas e históricas fueron desviantes.

Desviante en su origen, el desarrollo de la bipedación en una o dos ramas de antropoides, a partir del cual va a desarrollarse la hominización.

Desviante la aparición de la agricultura en un mundo de sociedades autosuficientes de cazadores-recolectores-ganaderos.

Desviantes las apariciones de los primeros Estados-nación en un mundo de principados, ciudades, imperios.

Desviante el desarrollo de la burguesía en el seno de un mundo feudal autorregulado.

Desviante el desarrollo del capitalismo que no afectó en primer lugar más que a un solo punto del globo, el Occidente europeo.

Desviante en el seno de una esfera teológica y filosófica el nacimiento de la ciencia moderna en el siglo XVII.

Desviantes en relación a los cristianos así como en relación a los judíos, los marranos que le dieron a la cultura europea el don del escepticismo de un Montaigne, de la racionalidad de un Spinoza, del genio de un Cervantes, así como los neomarranos de los siglos XIX y XX que también estuvieron más allá del judaísmo y del cristianismo y que fueron Marx, Freud, Einstein, Chaplin.

Toda desviancia innovadora puede ser fácilmente rota en su origen, y ciertamente ha habido en la historia gérmenes de conocimiento, de sabiduría, de virtud, de religión que jamás vieron la luz porque fueron aplastadas implacablemente en su germen.

El principal motor interno de la historia es el de una desviancia, que se desarrolla al mismo tiempo que se paraliza la regulación que la frena o que se debilita la fuerza que la reprime.

La desviancia que logra enraizarse crea el micromedio en el que encuentra su primer nido. Se desarrolla suscitando redes, grupos portadores de la nueva verdad. Ésta, calificada de herejía por los defensores de las verdades establecidas, suscita el odio mortal de los defensores de la Invariancia. En ocasiones, hace falta un largo tiempo de incubación antes de que las desviancias se conviertan en tendencias, se organicen, adquieran fuerza en el mundo social y reorienten el devenir histórico. Su desarrollo es favorecido por la virtud carismática y las estrategias felices de los dirigentes o profetas. Finalmente, estas tendencias pueden expulsar a las antiguas ortodoxias, invertir las antiguas verdades y convertirse a su vez en ortodoxias y verdades incontestables.

De este modo, en condiciones favorables —a menudo crisis—, la desviancia prolifera, se convierte en tendencia, y el desarrollo de esta tendencia la lleva a convertirse en la nueva norma.

El cristianismo, perseguido durante mucho tiempo, se incubó dos siglos en el Imperio Romano antes de expandirse de forma epidémica y después imponerse como ortodoxia, convirtiéndose entonces en perseguidor y reprimiendo de forma sangrante cualquier herejía. El socialismo se incubó durante decenios antes de emerger a finales del siglo XIX bajo la primera forma del partido socialdemócrata alemán. La alerta ecológica, nacida en 1968, fue ignorada, contestada, la consciencia del peligro que acecha a la biosfera fue marginal durante dos decenios hasta que suscitó una primera toma de consciencia mundial concretizada en las conferencias de Río (1992) y Kioto (1997).

Los sistemas despóticos y totalitarios saben que los individuos portadores de diferencia constituyen una desviancia potencial; los eliminan y aniquilan los micronúcleos de desviancia. No obstante, estos sistemas acaban por ablandarse, y la desviancia surge, en ocasiones incluso en la cima del Estado, con un nuevo soberano (el rey Juan Carlos de España) o un nuevo secretario general (Mijaíl Gorbachov).

Hay también procesos históricos lentos, igualmente surgidos de desviancias, que conducen a revoluciones silenciosas. De este modo, el movimiento femenino de igualdad se inicia en Inglaterra y algunos otros países de Occidente con los movimientos marginales de las sufragistas, ridiculizados no sólo por el mundo masculino, sino también por muchas mujeres para quienes su subordinación les parecía el orden de la naturaleza. De igual modo, la promoción de la adolescencia en la sociedad occidental comienza con la poesía romántica de los Shelley y Rimbaud, adquiere una primera forma en la cultura cinematográfica de los años 50, con los héroes de la adolescencia encarnados por James Dean y el joven Marlon Brando; después se desarrolla una cultura adolescente a través del rock, ritos y costumbres comunes, animada por una voluntad de emancipación que conduce a la autonomía de la clase de edad adolescente[8].

El juego del devenir

La historia avanza, no de manera frontal, como un río majestuoso, sino por desviaciones que suscitan, o que son suscitadas por, eventos externos o internos. Es un curso sin cesar perturbado, modificado y contrariado.

Toda evolución es el fruto de una desviancia que ha tenido éxito, en la que el desarrollo transforma al sistema donde ella nació: lo desorganiza y reorganiza transformándolo. Las grandes transformaciones son morfogénesis[9], creadoras de formas nuevas.

El juego del devenir comporta igualmente el desvío del sentido de las acciones, lo que yo he llamado la ecología de la acción, cuyo primer principio es el siguiente: una vez iniciada en un medio dado, toda acción entra en un juego de interretroacciones que modifican, desvían, incluso invierten su curso; escapa de este modo a la voluntad de su autor, y puede incluso volverse contra él como un boomerang.

De este modo, la reacción aristocrática de 1788 desencadenó la Revolución Francesa de 1789, la cual desencadenó un proceso que condujo al Imperio; Napoleón III declaró la guerra a Prusia, lo que deter-

[8] Cfr. *Sociologie,* págs. 399-407, 415-425.

[9] Sobre la cismogénesis y morfogénesis, cfr. G. Bateson, *Naven,* Gijón, Júcar, 1990.

minó el hundimiento de su poder y el de Francia; un proceso revolucionario desencadenó la contrarrevolución franquista de 1936 en España; Gorbachov emprendió una reforma de la Unión Soviética que en tres años suscitó su implosión. El presidente Chirac realizó la disolución del Parlamento para consolidar su mayoría, provocando de este modo la victoria de la oposición. La historia conoce no sólo la llegada de lo improbable, sino el éxito de lo involuntario.

Resumiendo, la historia no constituye una evolución lineal. La historia es un complejo de orden, desorden y organización. Obedece a la vez a determinismos y azares. Conoce turbulencias, bifurcaciones, derivas, fases inmóviles, éstasis, y éxtasis[10], reacciones o retroacciones que desencadenan contraprocesos, periodos de latencia seguidos de periodos de virulencia como en el cristianismo, desarrollos epidémicos extremadamente rápidos como la difusión del Islam. Es un encabalgamiento de devenires encontrados, con *alea*, incertidumbres, que comportan evoluciones, involuciones, progresiones, regresiones. Sus múltiples evoluciones a menudo combaten entre sí. Incluso cuando se ha constituido una historia planetaria, esta unificación ha comportado, como se ha visto en el siglo XX, procesos antagonistas, dos guerras mundiales y varias erupciones totalitarias que han modificado totalmente el curso histórico previsible en 1913.

La técnica, agente de la historia

La prehistoria humana es definida en tres edades de *homo faber* —el Paleolítico, el Mesolítico, el Neolítico—, después vienen las Edades del Hierro y del Cobre. A estos criterios técnicos les suceden las categorías históricas proyectadas por Occidente, Antigüedad, Edad Media, Tiempos Modernos, y después se produce la vuelta a las definiciones técnicas: sociedad (o civilización) industrial, postindustrial, informacional.

En efecto, la creación y desarrollo de las técnicas constituyen agentes históricos extremadamente potentes, aunque no sea preciso darles el papel de determinantes únicos o decisivos. Así, la prodigiosa civili-

[10] ... momentos de fraternización, comunión, felicidad colectivos, de poesía vivida que he vivido como tales en la Liberación de París, en los primeros días de mayo del 68, en la revolución de los claveles en Lisboa y, por la mediación de la televisión, en la caída del muro de Berlín...

zación andina del Imperio Inca pudo edificarse sin conocer la rueda, el alfabeto, el caballo. Es cierto que pereció por no conocer las armas de fuego.

Dicho esto, no se puede separar la evolución de la historia de las de la agricultura, la domesticación del caballo, las técnicas de construcción, la domesticación de la energía hidráulica, los múltiples oficios de la civilización urbana y, desde luego, el armamento. Las sociedades desarrollan técnicas que desarrollan las sociedades.

Las técnicas van de sociedad en sociedad, de continente en continente. El tiro de animales, la brújula, la imprenta, la pólvora para cohetes que se convierte en pólvora para fusiles emigraron de China hacia Europa, y la introducción en Occidente de la imprenta favoreció el desarrollo de la Reforma, la de la brújula favoreció la expedición de Colón, por tanto la conquista de las Américas, la del cañón favoreció a la realeza francesa, que pudo destruir las fortalezas feudales rebeldes a su poder.

Como todo desarrollo, el de las técnicas comienza siempre de forma marginal. Se efectuó en Europa hasta finales del siglo XIX gracias a *bricoleurs* ingeniosos, y observamos aquí el término genio incluido en el adjetivo. Leonardo da Vinci fue un *bricoleur* universal. Darby inventó el coque en el siglo XVIII, Fulton la locomoción a vapor a principios del XX, Edison inventó la bombilla eléctrica, sin conocer los trabajos de Maxwell y Faraday sobre el electromagnetismo, Bessemer inventó un procedimiento de fabricación del acero (1855) y Marconi la radio (1895).

Habrá que llegar al siglo XX para que se selle fuertemente la alianza entre ciencia y técnica que forma la tecnociencia. Pero, incluso entonces, los grandes inventores fueron desviantes o marginales en su esfera, como Norbert Wiener, C. E. Shannon, John von Neumann, que se encuentran en el origen del universo informático. Y desde luego todas las invenciones e innovaciones son utilizadas rápidamente por los poderes estatales y económicos. A comienzos del siglo XXI está claro que la tecnociencia ha devenido motora y transformadora. Aún más: la alianza ciencia-técnica se ha ampliado a la industria y la ganancia capitalista. Lo que propulsa la marcha de la historia a partir de ahora es el cuatrimotor ciencia-técnica-industria-beneficio.

Las técnicas de *homo faber* no han beneficiado a *homo sapiens* ni todas ni totalmente. Desde la Prehistoria el útil sirve para fabricar armas para el asesinato y para la guerra, y la eliminación de los neandertales se debió quizás a la superioridad técnica de *sapiens*. En el curso de la his-

toria, los primeros dueños del caballo, el carro y cualquier arma nueva dispusieron de una superioridad durante un tiempo decisivo sobre sus enemigos. No obstante, una buena estrategia a menudo ha logrado compensar una inferioridad no sólo numérica sino también técnica.

Los progresos fulminantes de la tecnociencia, a mediados del siglo XX y por primera vez en la historia, han abierto la posibilidad de efectuar la aniquilación de la humanidad. Paralelamente, los progresos de la industria, inseparables de los progresos técnicos, han creado la nueva amenaza de la degradación de la biosfera. Los últimos triunfos de *homo faber* están a partir de ahora a disposición de *homo demens*.

¿Qué es lo que ha animado el desarrollo técnico? En el origen del útil estaba la necesidad y la utilidad. Después, en las sociedades históricas, el desarrollo técnico se efectúa al servicio de la máquina social, no sólo para necesidades y utilidades de organización, sino también por voluntad de poder. Convirtiéndose en instrumento de la voluntad de poder, la técnica aumenta esta voluntad de poder aumentando sus propios poderes.

Y, además, la aspiración demiúrgica, el sueño de volar por el aire y de sumergirse en los mares, el sueño de llegar hasta las estrellas han suscitado invenciones técnicas. De este modo, la técnica no ha surgido sólo de la necesidad material; también ha surgido de la paranoia, el deseo y el sueño.

El mito, agente de la historia

La técnica ha ocultado al mito en la visión oficial de la prehistoria. Y sin embargo, hubiéramos podido reconocer una edad paleomítica como atestiguan los ritos de la muerte (supervivencia del doble, nuevo nacimiento); después una mesomítica como testimonian los frescos rupestres (magia, hechizos) y, a su manera, las sociedades arcaicas, testimonios últimos de la prehistoria, totalmente envueltas por una noosfera de espíritus, divinidades y fuerzas sobrenaturales; después una edad neomítica unida a la agricultura, marcada por el surgimiento de las grandes diosas madres; por último, una edad megamítica, la de las sociedades históricas donde se despliegan las divinidades gigantescas de las grandes religiones.

Los mitos intervienen con energía en la historia. La búsqueda de El Dorado empujó a los conquistadores a apoderarse de las Américas. La búsqueda del reino del padre Juan estimuló los periplos occidentales por Asia. En todas las exploraciones humanas hubo mitos del más allá fabulosos.

Y sobre todo, los dioses se han mostrado como actores históricos gigantescos, tanto en la paz como en la guerra. Las guerras entre dioses están íntimamente mezcladas con las guerras humanas. Atón fue vencido y aniquilado por los dioses del panteón egipcio. Los dioses de Roma fueron eliminados por el Dios cristiano.

El Dios único es un agente histórico formidable, sobre todo cuando les aporta a los humanos la salvación, es decir, la resurrección. Conquistó el imperio romano y le impuso su monopolio, reduciendo al ghetto a su otro sí mismo, privado de hijo. El Islam conquistó el Mediterráneo y una parte de Asia bajo la revelación del Corán. No olvidemos las guerras de religión, que no pueden ser reducidas a las componentes económicas y étnicas que llevan en sí. Ocho cruzadas, desde 1096 hasta 1270, opusieron a cristianos y musulmanes; temamos hoy la novena. Guerras fratricidas se desencadenaron en el seno de una misma religión entre sunitas y chiítas, entre católicos y protestantes, guerras prosiguieron y se renovaron en los siglos XX y XXI, todas mezcladas con furores nacionalistas. Y, en el momento en que escribo, las figuras antagonistas del mismo Dios que se disputan Jerusalén están prestas para enfrentarse en otros lugares.

No son sólo los humanos quienes se baten por la intermediación de dioses, son los dioses los que se baten por la intermediación de humanos[11].

Los dioses se han debilitado en el curso de la ascensión de una civilización laica y de un nuevo mito religioso, el del Estado-nación. Su autodeificación ha dotado al Estado-nación de una fuerza moral y psíquica indispensable para su poder físico, y los nacionalismos siguen desencadenándose sobre el planeta.

Por otra parte, la energía del mito anima potentes ideologías capaces, como las religiones, de hacer de sus adeptos, héroes, mártires y verdugos. Marx reconstituyó bajo una forma que él creía científica las articulaciones mismas de la religión de salvación: anuncio de un mesías salvador, el proletariado revolucionario, promesa certificada de una Humanidad emancipada. El mito y la religión, infiltrados en la razón y en la ciencia, las han transformado en entidades providenciales[12], asegurando el Progreso de la humanidad, también el providencializado.

---

[11] *El Método* 4, pág. 122.

[12] Como he indicado particularmente en *Penser l'Europe,* París, Gallimard, 1987 (reed., col. «Folio», 1990), «Les aventures de la science», págs. 109-121. Hay trad. española, véase la Bibliografía, págs. 341-342.

Las guerras entre ideologías sucedieron y se mezclaron con las guerras de religión y con las guerras de los Estados-nación, aportando su potente contribución al curso demente de la historia humana. A finales del siglo XX, hemos visto que religión, nacionalismo e ideología suscitan un mismo fanatismo que indistintamente empuja a sacrificar la propia vida y a matar.

Nuestra época hipertécnica está mandada por un cuatrimotor en apariencia puramente material. Pero está alimentada por una *hýbris* en la que los mitos providenciales de la ciencia, la técnica, el progreso, la industria, el mercado están activos en los economistas y técnicos de la megamáquina. En cualquier lugar del planeta, sigue habiendo la fuerza motriz de los mitos y las religiones. Las grandes religiones antiguas que fueron debilitadas por la modernidad conocen un despertar violento. El marxismo como mito está enfermo, y el comunismo del tipo soviético ya no es una visión radiante. Pero, contrariamente a lo que anunció Bell en 1950[13] y que fue desmentido casi inmediatamente, no podemos entrever el fin de las ideologías, es decir el fin de los mitos en forma de ideología. El ser humano no puede vivir sin mito y será poseído de nuevo por los antiguos o por inéditos. Esperemos que no sean utilizados al servicio de nuevas opresiones y nuevas mentiras.

La hipótesis del Progreso

Es cierto que hay que abandonar toda idea de progreso que obedezca al determinismo histórico, al mismo tiempo que la idea de determinismo lineal en historia.

No obstante, tenemos que examinar dos concepciones que han dado base a la idea de progreso.

La primera es la de una evolución lamarckiana de la historia humana, que integraría, a través de *alea* e infortunios, los logros de las civilizaciones.

Es cierto que hay incorporación de las técnicas, los saberes procedentes de lejanos pasados y lejanos continentes: así, como hemos visto, Europa integró el tiro de animales, la pólvora de cañón, la imprenta, la brújula, procedentes de China. Pero muchos logros culturales e incluso técnicos se han perdido para siempre como consecuencia de cataclis-

[13] D. Bell, *The End of Ideology*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

mos históricos. Muchos saberes, obras de pensamiento, obras maestras literarias, inscritas en los libros, han sido destruidas con estos libros. Ha llegado a ocurrir que una sociedad de costumbres bárbaras detente una superioridad técnica que le permite destruir una civilización[14].

La pérdida procede incluso del progreso técnico y económico. El maquinismo industrial ha hecho que se pierdan muchos saber-hacer artesanales en todos los dominios. La desintegración de las culturas arcaicas y el desprecio occidental a sus conocimientos médicos y de otro tipo han contribuido a la desaparición de un saber enorme acumulado oralmente y un saber-hacer reproducidos miméticamente.

Además muchas de las ideas saludables no han sido integradas, sino por el contrario han sido rechazadas por los tabús, prohibiciones, normas rígidas. En fin y sobre todo, se da una integración muy débil de la experiencia humana adquirida y una pérdida muy fuerte de esta experiencia, disipada en gran parte en cada generación. Los errores se transmiten mucho más fácilmente de padre a hijo que su reconocimiento. Por último, muchos logros de conocimiento, pensamiento, consciencia, democracia degeneran si no son regenerados sin cesar. De hecho, se da una pérdida enorme de los logros en la historia. La historia desintegra al menos tanto cuanto integra.

No obstante, a través y a pesar de tantas destrucciones, a través y a pesar de tantos desastres irremediables, a pesar de todas las aniquilaciones, muchos desarrollos técnicos sobreviven a la muerte de las sociedades que los produjeron; hemos podido preservar, salvaguardar, mantener cierto número de productos, edificios, creaciones de civilizaciones muertas, en ocasiones casi de milagro: así, los manuscritos de Aristóteles fueron salvados por los musulmanes sirios, transportados por el mundo árabe hasta Fez, y después desde allí llegaron a la Sorbona en la Edad Media. Aristóteles hubiera podido, hubiera debido perderse. Incluso hemos podido *in extremis*, a pesar del asesinato masivo de las civilizaciones arcaicas, salvar algunos de sus testimonios.

La destrucción de una civilización por un conquistador bárbaro puede ir seguida de la integración de una parte del tesoro cultural del vencido en la cultura del vencedor. Una cultura aniquilada deja su po-

[14] De este modo, los nómadas mongoles, muy retrasados desde el punto de vista cultural, detentaron un arma durante mucho tiempo invencible. Sus arqueros a caballo, extremadamente móviles, imbatibles a galope, terriblemente precisos con sus flechas, adquirieron una superioridad militar sobre todos sus enemigos civilizados, hasta el siglo XVI cuando, gracias a la artillería, los pueblos sedentarios vencieron a sus invasores.

len entre los despojos que recoge el triunfador en sus carros. Cuando una cultura muere, se escapan sus genes y se infiltran como virus en el código cultural de la sociedad conquistadora. Así, tras la arrasadora conquista de Grecia y el espantoso saqueo de Corinto, los romanos trajeron las esporas de la cultura griega que se implantaron y después se multiplicaron en el Imperio, donde, cinco siglos más tarde, el griego suplantó al latín: como dijera Horacio, «la Grecia vencida ha vencido (finalmente) a su bárbaro vencedor». La despiadada conquista romana condujo incluso al Edicto de Caracalla (212), uno de los más sabios de la historia (y que, sin embargo, fue firmado por un loco), que concedía la ciudadanía romana a todos los súbditos del Imperio.

La guerra aporta, muy lejos de sus fuentes, genes culturales que se combinan con los genes de los pueblos conquistados, opera mil circulaciones gastronómicas, enológicas, filosóficas. Los otomanos dejaron, en las puertas de Viena, el café y el croissant. El torbellino de la historia, barriendo a todos los vientos los restos de las culturas desmigajadas, dispersa también sus semillas. Pero entre tanto, ¡cuántas regresiones de los logros civilizadores en la historia, cuántos recrudecimientos del esclavismo y el avasallamiento, cuántos reestablecimientos del despotismo! La tortura fue abolida en los estados europeos en el siglo XIX y prácticamente todos la reestablecieron en el XX, los unos en el corazón de su sistema totalitario, los otros en la periferia de su sistema democrático, en las guerras coloniales.

De este modo, se puede pensar que hay una cierta y ciertas conservaciones de lo adquirido, pero a condición de reconocer sus innumerables pérdidas. No hay ley lamarckiana de la historia.

Por otra parte, los progresos técnicos y económicos no son una garantía de progreso intelectual y de progreso ético. Soy de los que piensan que los desarrollos técnicos y económicos de nuestra civilización van unidos a un subdesarrollo psíquico y moral.

Nos hallamos en la era de la crisis definitiva del progreso lineal y necesario. El progreso no es el motor cuasi providencial de la historia humana. El progreso tecnoeconómico no podría ser el motor o la garantía del progreso humano. Existe la posibilidad de semejante progreso, pero no podría ser irreversible, y todo progreso precisa de regeneración permanente.

La segunda concepción del progreso histórico es la de una lógica de la complejización. Esta lógica estaría en acción desde el inicio de los

tiempos, habría animado la evolución biológica, permitiendo la llegada de *homo sapiens* bajo el sol y, a través de ensayos y errores, trabajaría la historia humana. Esta lógica puede experimentar desórdenes y regresiones parciales, pero ella animaría el movimiento global de la historia humana.

¿Existe una lógica de la complejización? Señalemos en primer lugar que el proceso de complejización que ha conducido a la aparición de la consciencia humana fue extremadamente minoritario en el mundo viviente. Señalemos igualmente que las ganancias en complejidad en una sociedad han ido acompañadas a menudo del sojuzgamiento de otras sociedades.

Dicho esto, en la historia ha habido varias lógicas de complejización, extremadamente diversificadas. Todo ocurre como si se hubieran formado, desarrollado, mantenido gigantescos torbellinos creadores de organizaciones y producciones complejas, pero ninguno tuvo un carácter definitivo. Como los torbellinos naturales, se constituyeron en condiciones de desequilibrio y turbulencia, y se han perpetuado entre amplificación y disolución.

Se han disuelto todos, salvo el último, nacido en Europa occidental hacia el siglo XV, y que se desarrolló rápidamente como un torbellino haciéndose planetario, aun cuando conservó durante mucho tiempo su foco europeo. Este torbellino planetario arrasa construyendo, construye arrasando. Ha trasplantado y trasplanta cada vez más, de una a otra parte del globo, frutos, legumbres, animales domésticos, armas, saber-hacer, mercancías, productos, máquinas, capitales, emigrantes, creencias, religiones. También ha amplificado las guerras a escala mundial en el siglo XX, y a partir de ahora lleva en sí a la vez promesas de una nueva génesis y amenaza mortal.

Es cierto que no es imposible que, si no es nuestro siglo, al menos un siglo futuro pueda desarrollarse en la paz, la concordia y la libertad de una civilización planetaria, pero la hipótesis de un desastre planetario es igualmente una posibilidad del futuro. La complejización última es más que incierta.

Tanto más cuanto que la complejización comporta peligros intrínsecos y nunca es irreversible.

Sus peligros: la alta complejidad aporta pluralidades, libertades, tolerancias, pero libertades y tolerancias favorecen los antagonismos y desórdenes y, más allá de cierto umbral, los desórdenes y antagonismos hacen regresar o destruyen la complejidad adquirida. El único antídoto para la extrema fragilidad de la alta complejidad es el sentimien-

to vivido de solidaridad, es decir de comunidad, entre los miembros de una sociedad.

La alta complejidad es tanto menos irreversible cuando que es frágil. Repitámoslo, las más bellas emergencias de la complejidad humana son vulnerables como el alma, la consciencia. Ésa es la razón también de que los más bellos momentos de la historia sean éxtasis precarios y temporales. La única posibilidad de un mantenimiento de la complejidad está en su autorregeneración permanente, cosa que nunca puede asegurarse.

De hecho, la complejización oscila, duda, se lanza, recae, regresa, se desarrolla, es aplastada, dispersada, renace, recomienza, prosigue. El ruido y el furor rompen en muchas ocasiones el proceso de complejización, pero éste puede recuperar lo que el ruido y el furor han dejado como residuos.

Es cierto que hay procesos de complejización a largo término, pero no hay una ley de complejización creciente. La historia ha conocido regresiones muy largas y fuertes, en China, en Egipto, tras la caída del Imperio Romano y la decadencia del Califato de Bagdad.

Por último, la lógica de la complejización lleva en sí a partir de ahora la posibilidad de muerte. Los progresos científicos y técnicos son capaces a partir de ahora de aniquilar la complejidad con la humanidad misma.

El doble juego de la historia

Toda complejización y todo progreso se hacen pagar. El progreso industrial del siglo XVIII comportó la destrucción de una cultura campesina y la proletarización de los campesinos desarraigados en los suburbios urbanos. El desarrollo del occidente europeo en el siglo XIX comportó el sojuzgamiento de los pueblos dominados y colonizados. Hasta el presente, las complejizaciones en un dominio o en un lugar han sido inseparables de dilapidaciones y destrucciones. El progreso tecnoeconómico actual se sigue pagando con culturicidas y etnocidas.

No existen las leyes de la historia. La única ley es que todo desarrollo comporta desorganización y degradación de lo que era anterior a él. De todos modos, no hay evolución que no sea desorganizadora en su proceso de transformación o de metamorfosis.

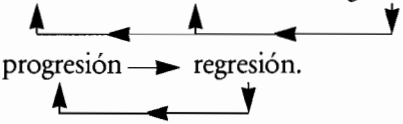
No hay progreso, sino un verdadero doble juego —una dialógica— entre progreso y regresión, civilización y barbarie, complejidad y destrucción, desorganización y reorganización.

Barbarie y civilización sólo se excluyen parcialmente una a otra, y como indicara Walter Benjamin, están incluidas profundamente la una en la otra. El siglo XX ha conocido su doble progreso.

El doble juego lleva a menudo en sí irreductibles contradicciones: de este modo, durante la Segunda Guerra Mundial, las potencias emancipadoras en Europa era colonialistas en Asia y en África. Como dijera tan admirablemente Vassili Grossman[15], Stalingrado fue a la vez la mayor victoria y la mayor derrota de la humanidad. La mayor victoria, pues le dio el golpe fatal a la potencia nazi. La mayor derrota, pues consolidó el despotismo estaliniano y acrecentó durante medio siglo el totalitarismo soviético.

El doble juego es incierto y aleatorio: está a merced de estrategias y decisiones que pueden ser erróneas o apropiadas, de azares, accidentes, desórdenes, crisis, revueltas, represiones. Una revuelta puede suscitar una revolución o por el contrario desencadenar una reacción. El cambio en un dominio puede tener un papel catalítico que provoca otros cambios inesperados. La impredictibilidad aumenta en un curso histórico marcado por las transformaciones permanentes y múltiples. Por último, según el segundo principio de la ecología de la acción, las consecuencias a largo término de un gran evento, empezando por el nacimiento de la humanidad y hasta el descubrimiento del ADN, son impredictibles.

Hay muchos dobles juegos en el gran doble juego. Está la presencia viva en el seno de la historia humana del juego cósmico orden → desorden → organización, y del doble juego histórico



progresión → regresión.

Está el doble juego individuo-sociedad, en el que los dos términos complementarios son también antagonistas, dominando el antagonismo en la sociedad totalitaria, y dominando la complementariedad en la sociedad democrática de alta complejidad[16]. Hay un doble juego entre

[15] V. Grossman, *Vida y destino,* Barcelona, Seix Barral, 1985.

[16] Cfr. págs. 213-214.

genio individual y genio colectivo que se parasitan uno al otro. Por último, está el doble juego permanente entre *sapiens* y *demens*, en el que, como hemos visto, cada uno de estos términos contiene al otro.

Por ello, la historia no es guiada por y hacia el progreso, sino que es animada por las dialógicas propias de la trinidad humana individuo-sociedad-especie, con una sobredeterminación de *sapiens-demens*. Estas dialógicas obedecen quizás a un atractor extraño, pero éste, si es que existe, es de naturaleza (¿todavía?) desconocida.

La historia no es racional en el sentido de que estuviera animada por una Razón en acción, cruel únicamente para luchar contra el mal, audaz únicamente para realizar sus designios benéficos.

Aunque comporte sus determinaciones, sus lógicas, sus racionalidades, la Historia también es irracional porque comporta ruidos y furores, desórdenes y destrucciones. Hay que hacer copular a Marx y Shakespeare; efectivamente, los trágicos griegos, los isabelinos y, singularmente, Shakespeare han mostrado que las tragedias del poder eran las tragedias de la pasión, la inconsciencia, la desmesura humanas.

Tampoco olvidemos que hay irracionalidad en la racionalidad del desarrollo tecnoeconómico, como se puede ver claramente en nuestra época de peligro ecológico y de desencadenamiento incontrolado del cuatrimotor que propulsa la nave espacial *Titanic*.

La historia es una asombrosa, sombría, innoble, gloriosa aventura, y no podemos decir adónde nos conducirá. Es el término de la historia el que, retroactuando sobre su curso hasta los orígenes, podría darnos su sentido.

El revelador histórico

La historia es un fenómeno humano tardío, pero cuán sintomático. La historia no es fundamento, sino revelador de humanidad, y es esto lo que debe hacernos meditar. La historia universal es el laboratorio donde se actualizan y revelan las virtualidades de *homo sapiens-demens, faber-ludens, oeconomicus-consumans, prosaicus-poeticus, functionales-estheticus,* y donde se expresa su dialógica desenfrenada.

De este modo, el palacio del soberano es un laboratorio concentrado de locura humana, en el que la familia, nido de amor, deviene nido de víboras, en el que surgen odio y envidia, en el que se desencadenan

los delirios de poder («el poder vuelve loco y el poder absoluto vuelve absolutamente loco», regla que sufre algunas excepciones).

Al igual que la histeria revela de forma somática las agitaciones de la mente, igualmente las formas históricas pueden ser consideradas como histerias de *sapiens-demens*.

Historia histeria; en cierto aspecto, lo histórico es histérico, como si todos los templos, palacios, monumentos edificados fueran como las materializaciones, en forma de síntomas, de delirios patéticos, como si la megamáquina deviniera la cristalización de una megahisteria.

Por ello una antropología histórica consideraría a la historia como un revelador de la mente humana, con su razón, su inteligencia, su ingeniosidad, su creatividad, sus errores, sus mentiras, sus mitos, sus ilusiones, sus horrores, sus maravillas, sus fervores. Sacaría a la luz en sus excesos todo lo que es potencial en la locura de *sapiens-demens*. Permitiría contextualizar la emergencia de las complejidades individuales, el desarrollo de la mente, de los progresos, cierto que inestables, de la consciencia, la eclosión de las cualidades del alma.

Sería el revelador del carácter errático, errante, inconstante, a menudo delirante de la aventura humana.

Consideraría los órdenes, desórdenes, organizaciones que se oponen, se combinan, se mezclan en el curso de los tiempos históricos en correlación con las potencias de orden-desorden-organización propios de la mente de *homo sapiens-demens*. Consideraría las diversas formas de organización social aparecidas en los tiempos históricos, desde el Egipto faraónico, la Atenas de Pericles, hasta las democracias y totalitarismos contemporáneos, como emergencias de las virtualidades de la trinidad humana. Consideraría del mismo modo las guerras, las masacres, el esclavismo, el asesinato, la tortura, los fanatismos, así como la fe, los hálitos sublimes, la filosofía. Consideraría cómo han permitido las civilizaciones históricas la emergencia del alma y de las complejidades individuales. Consideraría las múltiples posibilidades de emancipación y las múltiples potencialidades de sojuzgamiento de los seres humanos, sin que se pudieran prejuzgar emancipaciones y sojuzgamientos futuros. Consideraría en cuánto se ha desviado de sus fines la acción humana, cuán raros son aquellos que han alcanzado lo que querían, cuán invisibles fueron para sus contemporáneos las consecuencias a largo plazo de una revolución. Consideraría las individualidades —desde Akenatón, Pericles, Alejandro de Macedonia, hasta Napoleón, Stalin, Hitler, De Gaulle— como concretizaciones de potencialidades de *homo sapiens-demens*.

Se esforzaría en reconocer la dialógica entre Eros-Tánatos, los dos enemigos profundos e inseparables (llevando cada uno al otro en sí) que continúan más que nunca su lucha aterradora[17].

Las realidades ambivalentes y complejas de la «naturaleza humana» se expresan de forma fabulosa en la historia, en la que la aventura continúa, se despliega, se exaspera en la era planetaria en la que estamos cada vez más profundamente comprometidos.

Fin o recomienzo

Las sociedades occidentales, desde el siglo XVI, están en estado de evolución permanente, es decir de innovaciones, transformaciones, desorganizaciones y reorganizaciones ininterrumpidas. La transformación va acelerándose y amplificándose, alcanzando en adelante a todas las sociedades del globo, y al mismo tiempo es la historia la que se encuentra en estado de transformación continua y acelerada. ¿Adónde nos lleva?

En los Estados-nación se opera una disociación entre su megamáquina política-administrativa y la megamáquina tecnoeconómica, que se ramifica con otras megamáquinas económicas para comenzar a constituir una megamáquina planetaria.

La historia humana está confrontada a problemas nuevos: no tanto a su propio fin en tanto que agotamiento de las capacidades creadoras de lo político, como ha anunciado Fukuyama, sino sobre todo la aceleración y la transformación bajo el empuje del cuatrimotor que se ha puesto en acción a finales del siglo XX.

Quizá no estemos más que en el comienzo de un comienzo, es decir todavía no estamos en el fin de un fin. El destino individuo/sociedad, autonomía/consciencia, se juega y se vuelve a jugar sin cesar. La historia desafía toda predicción. Su devenir es aleatorio, su aventura siempre ha sido, sin que se sepa, y ahora se debería saber, una aventura desconocida.

---

[17] Recordemos el final de *El malestar de la cultura*, de Freud: «La cuestión de la suerte de la especie humana me parece que se plantea de este modo: ¿sabrían, y en qué medida, los progresos de la civilización dominar la perturbación aportada a la vida en común por la pulsión de agresividad y de autodestrucción? A este punto de vista, la época merece una atención muy particular. Hoy los humanos han llevado tan lejos el dominio de las fuerzas de la naturaleza que con su ayuda se les ha hecho fácil exterminarse mutuamente hasta el final. Lo saben bien y es eso lo que explica una buena parte de su agitación presente, su malestar y su angustia. Y ahora hay lugar para esperar que la otra de las dos potencias celestes, el Eros eterno, haga un esfuerzo para afirmarse en la lucha que lleva contra su adversario no menos inmortal.»

CAPÍTULO 4

La identidad planetaria

> La humanidad afronta un monstruo pluricéfalo que ella misma ha engendrado [...]. Combatir cada cabeza es ineficaz. Combatirlas todas es hercúleo.
>
> CHRISTIAN DE DUVE[1]

LA GRAN DIÁSPORA

La prehistoria fue de hecho una primera mundialización. Dispersó lo que la segunda, varios milenios después, iba a religar. A partir de un verdadero foco africano, las ramas humanas se propagan por Europa y Asia, algunas pasan, puede que todavía sobre tierra firme, a América, otras se esparcen por Oceanía, por lo que es muy posible que, por aventura o por deriva, algunas se implanten en las costas andinas. Antes incluso de que comience la historia, nuestra especie estableció sus colonias por todo el planeta. En el curso de esta diáspora produjo una extraordinaria diversidad de lenguas, culturas, destinos, fuente de innovaciones y creaciones en todos los dominios, fuente también de desconocimientos recíprocos. Los humanos separados han olvidado su identidad común y han devenido extraños los unos para los otros. Y sin embargo, la diáspora de la humanidad no ha producido escisión gené-

[1] C. de Duve, *Poussière de vie: une histoire du vivant*, París, Fayard, 1996.

tica: como ya se ha dicho, pigmeos, negros, amarillos, indios, blancos dependen de la misma especie, disponen de los mismos caracteres fundamentales de humanidad.

En el curso de los tiempos históricos, las grandes civilizaciones de Asia y de Europa establecieron por el comercio comunicaciones de continente a continente y en ocasiones, como durante la conquista de Alejandro, fueron descubiertas en la guerra. Las grandes religiones universalistas atravesaron grandes espacios: el budismo nacido en India emigró a China y a Japón; el cristianismo nacido en Palestina llegó al norte de Europa, el Islam penetró en África, Europa, Asia. La Europa Occidental importó grandes innovaciones técnicas procedentes de China. Pero estos universos ignoran el Universo.

A finales del siglo XV, la China de los Ming y la India mogola son las civilizaciones más importantes del globo. El imperio otomano, que desde las estepas de Asia se desencadenó sobre la Europa oriental, se apoderó de Bizancio y amenazó Viena, y se convirtió en la mayor potencia de Europa. El imperio inca y el imperio azteca reinan sobre las Américas, y Tenochtitlán al igual que Cuzco superan en población, monumentos y esplendores a Madrid, Lisboa, París, Londres, capitales de las jóvenes y pequeñas naciones del occidente europeo que parecen abocadas a entredebilitarse en sus conflictos incesantes.

I. La doble hélice de la era planetaria

Y sin embargo, el advenimiento de la era planetaria procede del desarrollo impetuoso, a principios del siglo XVI, de unas cuantas naciones jóvenes y pequeñas de Europa occidental que se lanzan a la conquista del globo, y, a través de la aventura, la guerra, la muerte, hacen que se comuniquen los cinco continentes para lo mejor y para lo peor.

La primera hélice

La era planetaria es propulsada por la conquista. Es la primera hélice. Se abre y desarrolla, en y por la violencia, la destrucción, el esclavismo, la explotación feroz de las Américas y de África.

La conquista de América provoca irreparables catástrofes de civilización, innumerables destrucciones culturales, terribles sojuzgamientos.

No obstante, esta dominación suscita comunicaciones e intercambios. Los europeos implantan en su territorio el maíz, la patata, la judía, el tomate, la mandioca, la batata, el cacao, el tabaco procedentes de América. Aportan a América los corderos, los bovinos, los caballos, los cereales, viñas, olivos, y las plantas tropicales, arroz, ñame, café, caña de azúcar. Pero los bacilos y virus de Eurasia se abalanzan sobre las Américas, provocan hecatombes sembrando rubeola, herpes, gripe, tuberculosis, mientras que, de América, el treponema de la sífilis brinca de sexo en sexo hasta Shanghai. La primera unificación del globo es microbiana.

Europa se arroja sobre el mundo. Implanta su civilización, sus armas, sus técnicas, sus concepciones en todos sus establecimientos, avanzadillas, zonas de penetración. Sus colonos y emigrantes se implantan en sus colonias. En la segunda mitad del siglo XIX, veintiún millones de europeos se instalan en las dos Américas.

La era planetaria se convierte en una era de grandes migraciones; chinos e indios van a instalarse, los primeros en el sudeste asiático, Polinesia, California, Columbia Británica, los segundos en África Austral y Oriental.

Inseparable de una formidable expansión económica y de un gigantesco desarrollo de las comunicaciones en beneficio sobre todo de las potencias dominantes, la planetarización es, en primer lugar, una occidentalización y, por lo demás, la primera nación que se impondrá cara a Occidente, Japón, lo hará apoderándose de las técnicas de Occidente.

El desarrollo industrial de Occidente hasta el siglo XIX le da una aplastante superioridad militar que lo conduce a rematar la colonización del mundo. India es colonia británica, China está bajo tutela, África es compartida entre Inglaterra, Francia, Alemania, Portugal. Los Estados Unidos se emanciparon de su metrópolis, pero para concurrir de forma cada vez más potente a la occidentalización planetaria; igualmente, las nuevas naciones de América latina se constituyen sobre el modelo occidental y sólo muy lenta y desigualmente van a embeberse de una identidad mestiza.

Todo se amplifica y acelera en el siglo XX. Los imperialismos occidentales que se habían repartido el globo se oponen de frente. La guerra se mundializa en tres ocasiones, en 1914-1918, en 1939-1945 y, de forma fría, en 1947-1989. La crisis económica de 1929 arrasa el planeta. El socialismo se desarrolla en internacionales, los fascismos se mundializan. No obstante, después de 1945, las colonias se emancipan de

sus sojuzgadores apoderándose de la idea europea del derecho de los pueblos y del modelo de Estado-nación. Los años 70 ven el acabamiento de la descolonización del globo, pero también el acabamiento de los procesos de occidentalización político-militar. Esta occidentalización permite por lo demás a los países de civilización vieja intentar salvaguardarla disponiendo de su nueva autonomía nacional.

Una etapa nueva se abre en 1989, y las palabras de mundialización y/o globalización se imponen a las mentes, enmascarando el hecho de que la mundialización comenzó a partir de 1492 con Colón y Vasco de Gama. Ocultan los procesos complejos, antropológicos, históricos y existenciales de la planetarización, que implican todas las dimensiones de la identidad humana; pero indican la novedad: la apertura de la URSS, de China y sus satélites al capitalismo privado y al mercado internacional. Éste se hace desde entonces verdaderamente mundial. Por ello, la dominación de occidente, en primer lugar guerrera y política, se ha vuelto sobre todo económica.

La hegemonía militar americana es ciertamente evidente, pero se instala un policentrismo progresivamente, con China, India, Europa, y las naciones en desarrollo como Brasil o Indonesia.

El nuevo curso mundial es animado por la conjunción de las nuevas técnicas de comunicación y organización y los desarrollos de un capitalismo cada vez más internacionalizado.

Digamos aquí ya, antes de abordar de frente este tema, que una nueva megamáquina y un nuevo Leviathán, de carácter planetario, están en curso de instalación.

Intercambios y comunicaciones

La dominación occidental entraña en su estela consecuencias que, a través del gigantesco desarrollo de las comunicaciones y los intercambios, la superan. De este modo, se efectúan simbiosis de civilización y mestizajes, en favor de las grandes migraciones un poco por todo el planeta, en primer lugar de Europa hacia los continentes y ahora de los continentes hacia Europa. Las colonizaciones de la población han tolerado involuntaria y parcialmente simbiosis de civilización, y los mestizajes comienzan de forma dispersa un poco por todos los continentes de inmigración. El mestizaje se propaga en las dos Américas. Éste, a menudo todavía marginalizado en el norte, deviene cada vez más reconocido como fundamento de los Estados-naciones, como en México, Brasil y Colombia. Las migraciones de africanos y asiáticos a Euro-

pa comienzan a introducir en ésta diversos mestizajes. En dos generaciones, las inmigraciones producen matrimonios mixtos.

Los mestizajes culturales se multiplican en particular en la música con el rai, la salsa, el flamenco-rock, y la world music es el ejemplo extremo de ello. En Hollywood nació un folclore planetario internacional y se expandió por el globo; comporta el *western* y el *thriller* americano, suelda en sí componentes del pasado europeo como las novelas de capa y espada, leyendas de la Tabla Redonda, episodios de la Biblia y peripecias de la historia romana. Las grandes stars del cinema crean una nueva mitología planetaria. El rock se convierte en el núcleo de una cultura juvenil internacionalizada que permite que los adolescentes de todos los países se comuniquen y comulguen.

La cultura americana es, como indica J.-L. Amselle[2], un operador de universalización, en el que nuestras culturas pueden reformularse. Es cierto que la hegemonía cultural americana amenaza con ahogar las producciones nacionales, pero medidas de ayuda a la calidad y cuotas para las canciones y series televisivas pueden impedir la asfixia; por otra parte, hay una expansión magnífica del cine en diversos países y continentes, en particular en India, China, Irán, África. La cultura mundial común no es sólo la del folclore hollywoodiano, es también el comienzo de un conocimiento común de las diversas culturas nacionales.

El europeo cultivado tenía en su patrimonio a Cervantes, Shakespeare, Molière, Goethe, Dostoievski. Este patrimonio se amplió a las literaturas norte y sudamericanas, a las novelas japonesas, chinas, africanas. La cultura en cada nación comienza a devenir planetaria, por conocimiento o integración de las obras de todos los países, no sólo en literatura, sino en música, pintura, escultura, cine.

El individuo holográmico

La mundialización también se concretiza en que cada parte del mundo forma, cada vez más, parte del mundo, y que el mundo, en tanto que todo, está cada vez más presente en cada una de sus partes. Esto se verifica no sólo en las naciones y los pueblos, sino también en los individuos. Al igual que cada punto de un holograma contiene la infor-

[2] J.-L. Amselle, *Anthropologie de l'universalité des cultures*, París, Flammarion, 2001.

mación del todo del que forma parte, igualmente en adelante el mundo en tanto que todo está cada vez más presente en cada individuo.

De este modo, un europeo de clase media se despierta cada mañana abriéndose a los acontecimientos del mundo que le transmite su radio japonesa; temblores de tierra, atentados, conferencias internacionales le llegan mientras que toma un té de Ceilán o un arabica de América latina; se pone el jersey, el slip y la camisa de algodón de Egipto o de India; viste chaqueta y pantalón de lana de Australia, tratada en Manchester, o bien una cazadora de cuero procedente de China sobre unos vaqueros estilo USA. Su reloj es suizo o japonés. Sus gafas son de concha de tortuga ecuatorial. Su cartera es de pecarí caribeño o de reptil africano. Puede disponer de un coche coreano. Puede encontrar en su mesa de invierno fresas y cerezas de Argentina o Chile, judías verdes frescas de Senegal, aguacates o piñas de África, melones de Guadalupe. Puede beber, a su gusto, ron de la Martinica, vodka ruso, tequila mexicano, bourbon americano, malta escocés. Puede encontrar periódicos de diversos continentes, y la televisión por cable le proporciona información en diversas lenguas del planeta. Puede leer novelas traducidas del japonés, el chino, el albanés, incluso películas de todos los continentes, disponer de músicas del mundo y de la world music, escuchar a Bach interpretado por un violoncelista coreano, asistir ante su vídeo a *La Bohème,* donde la negra Bárbara Hendricks y el español Plácido Domingo encarnan a dos enamorados parisinos. Por último, su ordenador le catapulta a voluntad sobre todos los puntos del globo.

Mientras que muchos europeos están en este circuito planetario de confort, un gran número de africanos, asiáticos, sudamericanos, están en un circuito planetario de miseria. Sufren en su vida cotidiana los contragolpes de los movimientos del mercado mundial que afectan el curso del cacao, el café, el azúcar, materias primas que producen sus países. Han sido expulsados de sus aldeas por el monocultivo industrial surgido de Occidente; de campesinos autosuficientes, se han convertido en suburbanos en busca de salario, y sus necesidades son traducidas a partir de ese momento en términos monetarios. Aspiran a la vida de bienestar en la que le hacen soñar las publicidades y películas de Occidente. Utilizan vajilla de aluminio o de plástico, beben cerveza o Coca-Cola. Se acuestan sobre hojas recuperadas de espuma de poliestireno y llevan camisetas impresas a la americana. Danzan con músicas sincréticas en las que los ritmos de su tradición entran en una orquestación procedente de América. Convertidos en objetos del mercado mundial,

se han convertido también en sujetos de un Estado formado sobre el modelo occidental. De este modo, para lo mejor y lo peor, cada cual, rico o pobre, del sur, del norte, del este, del oeste, lleva en sí, sin saberlo, el planeta entero. La planetarización es a la vez evidente, subconsciente, omnipresente.

En adelante, todos los fragmentos de humanidad que fueron dispersados desde decenas de miles de años se encuentran inconscientemente en conexión. Pero en absoluto constituyen, lejos de ello, un conjunto unido al que se pudiera llamar la Humanidad. El proceso es lento, desigual, con choques, pero se comienza a considerar, tras la integración del destino planetario en el destino histórico de Occidente, la integración del destino histórico de Occidente en el destino planetario.

La segunda hélice

Por comodidad en la exposición, he indicado sobre todo el aspecto dominador del desarrollo planetario que Occidente entraña en su estela. Ahora bien, a esta primera hélice a la que se puede considerar metafóricamente en el sentido propulsor así como en el sentido genético del ADN, se ha añadido progresivamente una segunda hélice, complementaria y sobre todo antagonista a la que mueve la máquina dominadora, y que tiende a contrarrestarla y desviarla: la hélice de una segunda mundialización.

En primer lugar, en el seno mismo de Occidente, las ideas universalistas del humanismo europeo han puesto progresivamente en causa las bases religiosas y culturales de su propia dominación.

De este modo, Bartolomé de las Casas, sacerdote de ascendencia judío-conversa, logró hacer reconocer a los teólogos católicos que los indios son seres humanos dotados de alma, aunque Cristo no hubiera visitado las Américas. Montaigne reconoció el valor de las otras civilizaciones, incluidas aquellas que fueron destruidas en América, y aporta con su relativización una autocrítica de la civilización occidental. La autocrítica prosigue en forma graciosa en las *Cartas persas* de Montesquieu, quien etnografía Francia con una mirada penetrante supuestamente persa.

En adelante, la segunda hélice se pone en movimiento. Desarrolla las potencialidades universales del humanismo europeo; éstas se actualizan en la afirmación de los derechos del hombre, del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, de las ideas de libertad, igualdad, fra-

ternidad, del valor universal de la democracia. Todos estos principios conjugados reconocen los derechos idénticos e iguales de todos los humanos. Este reconocimiento fue restringido en primer lugar en el seno del occidente masculino, para quien la mujer era inferior al hombre, y para quien los colonizados y dominados eran retrasados prisioneros de supersticiones. No obstante, en el curso del siglo XIX, las ideas emancipadoras se amplían en el interior y desbordan por el exterior. La abolición de la esclavitud fue una primera consecuencia de ello. En este siglo XIX fue cuando se concibió y propuso otra mundialización. Victor Hugo fue su visionario anunciando los Estados Unidos de Europa como preludio a los Estados Unidos del Mundo. Y fueron las Internacionales Socialistas las que situaron claramente la perspectiva de una segunda mundialización que comportaba la emancipación de los dominados, explotados y colonizados. Las ideas de emancipación, nacidas en Occidente para Occidente, siguieron su lógica: ampliadas en primer lugar al horizonte del mundo por los socialistas internacionalistas, la idea del derecho de los pueblos, la del derecho de la nación serán adoptadas por los dominados para liberarse. No obstante, los Derechos del Hombre muy a menudo serán escarnecidos en las nuevas naciones, en las que los Estados serán parasitados por las elites del poder.

Así se desarrolla otra mundialización, que a la vez va unida y es antagonista a la primera: es la mundialización del humanismo, de los Derechos Humanos, del principio de libertad-igualdad-fraternidad, de la idea de democracia, de la idea de solidaridad humana. Esta otra mundialización es favorecida por el desarrollo de las comunicaciones, que no sólo están al servicio de los dominantes, sino que tienen un papel cada vez más polivalente.

A pesar de la dislocación de las internacionales o de su engullimiento en los nacionalismos del siglo XX (pues el internacionalismo ignoraba o negaba la realidad de las naciones y las culturas), a pesar de la desviación de las ideas internacionalistas en el comunismo soviético, la segunda mundialización vuelve a tomar vigor a partir de los años 60. Después de la guerra de Biafra, asociaciones de médicos van a cuidar a los enfermos, los infelices, los refugiados, los heridos un poco por cualquier lugar del mundo, en función no de su ideología ni de su religión, sino de su sufrimiento. Una nueva ciudadanía terrestre se desarrolla con *Amnistía Internacional* que, en todo el planeta, denuncia torturas y arbitrariedades de los Estados; *Survival International,* que se dedica a los pueblos pequeños amenazados de exterminación cultural y física; *Greenpeace,* que se consagra a la salvaguarda de la biosfera; *Attack,* que

intenta yugular la especulación financiera internacional. Numerosas asociaciones no gubernamentales se dedican a problemas comunes a toda la humanidad, en particular a la desigualdad de los derechos de las mujeres. Son la vanguardia de la ciudadanía terrestre.

A esto se añaden contracorrientes que han nacido todas como reacción a las corrientes dominantes y cuyos desarrollos pueden contribuir, directa o indirectamente, a la segunda mundialización:

— la contracorriente ecológica, que el aumento de las degradaciones de la biosfera no puede sino aumentar, y que constituye ya uno de los motores de la segunda mundialización;

— la contracorriente de resistencia a la invasión generalizada de lo cuantitativo, que se consagra a la calidad en todos los dominios, comenzando por la calidad de la vida; esta corriente es espoleada por las calamidades que provocan la transformación de los animales de consumo en objetos industriales, la degradación de su alimentación por residuos asimismo industrializados;

— la contracorriente de resistencia a la primacía del consumo estandarizado que se manifiesta igualmente por la búsqueda de la calidad, o de una intensidad vivida («consumación»), o incluso de una frugalidad y una templanza;

— la contracorriente de salvaguarda de las identidades y cualidades culturales que se desarrolla como reacción a la homogeneización planetaria;

— la contracorriente, todavía tímida, de la emancipación respecto de la tiranía omnipresente del dinero, que intenta contrabalancear con relaciones humanas y solidarias, intercambios de servicios, haciendo retroceder el reino de las ganancias;

— la contracorriente de resistencia a la vida prosaica puramente utilitaria, que se manifiesta por la búsqueda de una vida poética, consagrada al amor, la admiración, la pasión, la fiesta...;

— la contracorriente, todavía tímida, que, como reacción a los desencadenamientos de violencia, alimentan las éticas de la pacificación de las almas y las mentes.

Se puede pensar igualmente que las aspiraciones que han alimentado las grandes esperanzas revolucionarias del siglo XX, pero que han sido escarnecidas, desviadas, vencidas, están en vías de renacimiento bajo la forma de una nueva búsqueda de solidaridad y de responsabilidad.

Querríamos esperar por último que las necesidades de una vuelta a las fuentes, que animan hoy los fragmentos dispersos de la humanidad y que provocan la voluntad de asumir las identidades étnicas o nacionales, pue-

dan profundizarse y ampliarse, sin negarse a sí mismas, con la vuelta a las fuentes en el seno de la identidad de ciudadano de la Tierra-Patria.

Todas estas corrientes están condenadas a intensificarse, ampliarse y conjugarse. Comenzaron por juntarse atacándose en el círculo vicioso que mantienen y aumentan las unas por las otras la agricultura intensiva, la rentabilidad forzada, la degradación de la calidad de los alimentos, la degradación de la calidad de vida, la homogeneización de las formas de vida, la degradación de los medios naturales, la degradación de los medios urbanos, la degradación de la biosfera, la degradación de la sociosfera, la degradación de las diversidades biológicas, la degradación de las diversidades culturales, la reducción de lo político a lo económico, la precarización del trabajo, la destrucción de las garantías sociales, la pérdida de la visión de los problemas fundamentales y los problemas globales (los cuales, en su mayor parte, coinciden en lo sucesivo).

El nuevo círculo virtuoso en formación une la agricultura biológica y la agricultura racional, la persecución del mejor-estar en lugar del más-tener, la búsqueda de calidades antes que de cantidades, la aspiración a la plenitud de la vida, la voluntad de salvaguardar las diversidades biológicas y las diversidades culturales, los esfuerzos por regenerar la biosfera, civilizar las ciudades, revitalizar el campo, debiendo converger todo esto tarde o temprano para constituir múltiples inicios de transformación; pero la verdadera transformación sólo podría realizarse cuando estas corrientes se empalmen unas con otras para dibujar el rostro de una política de civilización planetaria.

En 1999-2001 se operó una primera convergencia, superando la tendencia al encerramiento étnico, cultural o nacional para resistir a la dominación tecnoeconómica. El anti-Seattle fue una superación de las fronteras por la toma de consciencia de que para un problema mundial la respuesta debía ser mundial, por la convergencia y sinergia de todas las resistencias locales, nacionales o continentales: Porto Alegre fue una etapa de la segunda mundialización.

En los encuentros simultáneos de Davos y Porto Alegre en 2001, hubo un *vis-à-vis* entre las dos mundializaciones, la primera, que intenta organizar una sociedad sobre la base de la economía, y la segunda, que parte de la idea de que el mundo no es una mercancía. Sigue faltando la conclusión lógica: si no es una mercancía debe ser una patria común.

La mundialización tecnoeconómica es institucionalizada, bien organizada, animada por un pensamiento más o menos homogéneo llamado «único». La otra mundialización hereda corrientes muy diversas

y choca inevitablemente con dificultades de organización. Corre el riesgo de la dislocación ante empujes contradictorios y la desviación bajo el efecto de ilusiones simplificadoras.

La primera es animada por el taciturno pensamiento tecnocrático, con su ceguera para todo lo que escapa al cálculo, que no tenga otra finalidad que el desarrollo tecnoeconómico mismo. La segunda, irrigada por las ricas corrientes emancipadoras del pasado, humanismo, democracia, socialismo, lleva en sí la aspiración a un mundo mejor.

La primera, bajo el estímulo de la segunda, busca a partir de entonces fórmulas de regulación, intenta introducir en sí, al menos es su deseo, valores humanistas (lucha contra la pobreza). La segunda, que está en ebullición, debe crear el vínculo entre las grandes corrientes humanistas y sociales del pasado y los problemas actuales para que pueda afirmarse una sociedad civil internacional.

Por ello se ve cada vez mejor que hay dos mundializaciones en una: una que es principalmente técnica y económica, fundada en la ganancia, la otra en la que se esboza una consciencia de pertenencia a una patria terrestre y que prepara una ciudadanía planetaria. Esta consciencia está en gestación a través de los movimientos que preparan, como un barullo, una internacional ciudadana.

Las dos mundializaciones antagonistas son inseparables. Las ideas emancipadoras se han desarrollado como contrapunto a las dominaciones; las ideas universalistas se han desarrollado en la estela de los desarrollos económicos y las técnicas de comunicación; las literaturas han sido propagadas por el comercio del libro, el arte del cine y el de la televisión, están en diálogo complementario y antagonista con su industria. A través de muchas censuras, inhibiciones, posibilidades abortadas, la cultura universalista parasita el comercio mundial y la industria mediática que, al mismo tiempo, parasitan la cultura universalista.

La segunda mundialización progresa al mismo tiempo que la primera. No puede sino reforzarse en los desarrollos de los círculos virtuosos evocados más arriba, en la expansión de una cultura mundial alimentada de diferentes culturas, en la progresión de la consciencia planetaria. Todavía no se ha puesto de relieve la política al servicio del ser humano (antropolítica)[3] que debería conducirnos a civilizar la tierra en una «sociedad-mundo»[4].

---

[3] Cfr. *Introduction à une politique de l'homme*. Hay trad. española, véase la Bibliografía, págs. 341-342.

[4] R. Passet, *Éloge du mondialisme*, París, Fayard, 2001.

A estas dos mundializaciones y en su estela se añaden mundializaciones parásitas y corrosivas: la mundialización de las mafias, particularmente de la droga, la mundialización de la evasión y ocultación fiscal, por último la mundialización de una red de terror sin Estado ni fronteras que, cara a la hegemonía de Occidente, tiende a arruinar las dos mundializaciones.

Seguimos estando en la edad de hierro planetaria[5].

II. ¿Hacia una sociedad-mundo?[6]

El destino histórico se ha integrado en el destino planetario y lo ha integrado. La aventura histórica nos arrastra cada vez más profundamente a la era planetaria que ha provocado. Las aceleraciones históricas de los Tiempos Modernos han confluido en una gigantesca aceleración mundializada, verdadero *feed-back* positivo que, si no es regulado, conduce al cataclismo. Puede que hayamos superado los límites más allá de los cuales ningún problema fundamental planteado a la humanidad puede ser resuelto en el marco actual de nuestras sociedades y en el devenir actual de nuestra historia. En adelante, el destino nos plantea con una insistencia extrema las preguntas clave.

¿Los seres humanos seguirán siendo arrastrados, zarandeados, catapultados a la historia, que se ha vuelto mundial, de los despotismos, guerras, regresiones, y de la progresión de los peligros en lo sucesivo mortales?

¿No hemos llegado ya al punto más allá del cual la guerra puede abolir la humanidad y en el que por tanto el devenir de la humanidad pide abolir la guerra?

Si la guerra es testimonio de la incapacidad de regular de forma compleja los problemas fundamentales, ¿un progreso de complejidad como sería la sociedad-mundo no permitiría por sí mismo abolir la guerra?

¿Podrá llegar la historia planetaria a una sociedad-mundo que superara nuestras sociedades, al tiempo que las conserva?

---

[5] Cfr. *Pour sortir du XXe siècle*, págs. 345-350. Hay trad. española, véase la Bibliografía, págs. 341-342.

[6] D. Mercure (dir.), *Une société-monde. Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Quebec, Presses de l'Université Laval, 2001.

¿Una sociedad-mundo no sería el antídoto a los poderes paranoides de los Estados, a sus poderes de aniquilación, a las fuerzas regresivas que van hacia una nueva Edad Media planetaria, a eventuales nuevos totalitarismos más eficaces que los del siglo XX, porque son dueños de medios biológicos y químicos para controlar genes y cerebros?

El paso a una sociedad-mundo es y no es problema. No es problema en relación a las potencialidades organizadoras de los humanos. Cada individuo es una república de cien mil millones de células autónomas; la humanidad cuenta con seis mil millones de individuos de los que más de la mitad son súbditos de megasociedades, y podría comportar el triple sin que hubiera dificultades de organización para una vasta confederación planetaria: toda una infraestructura de comunicación-organización se ha implantado ya en el planeta, más estrecha y más rápida de lo que era necesario para un gran Estado-nación hace cincuenta años. Se esboza una civilización global[7]. Económica y técnicamente, todo se conjuga para una sociedad-mundo. El problema no es técnico. El problema es que no es técnico.

Hacia el Leviatán planetario

Un fenómeno clave de la última mundialización (la de después de 1990) es la autonomización de megamáquinas económicas que se unen cada vez más entre sí para constituir una nueva megamáquina transnacional. Esta megamáquina mundializada dispone de sociedades multinacionales, sedes deslocalizadas y múltiples, e intercomunicaciones numerosas. La megamáquina atraviesa las naciones, pero no tiene aparato central: no tiene sino pequeños equivalentes ganglionares de un sistema nervioso: Banco Mundial, FMI, OMC, FAO, instancias poco reguladoras. La nueva megamáquina no tiene cabeza por tanto, o más bien es como una hidra de múltiples cabezas. Según una bella formulación de Jean Dupuy: «En el mundo de los Estados y sus legalidades se mezcla un mundo [...] sin fronteras y "fuera de la ley" cuyos actores son fuerzas vivas, llevadas por flujos transnacionales y animadas por el solo deseo de la eficacia». Añadamos «y de la ganancia.» Este

[7] M. Mozaffari, «Pour un standard global de civilisation; le triangle éthique, droit, politique», *Annuaire français de relations internationales*, vol. 2, Bruselas, Bruylant, 2001 (el autor, Mehdi@ps.au.dk).

segundo mundo es el de la nueva megamáquina. Dispone de una tecnosfera siempre en progreso, que desarrolla sin cesar sus articulaciones, engranajes, ramificaciones.

La megamáquina se halla bajo la conducta de una nueva elite internacional de dirigentes, directores, expertos, economistas. La autoridad de esta elite se apoya, como dice Christopher Lasch[8], sobre el dominio de la información, la competencia gestionaria y la educación especializada de alto nivel. La nueva elite vive en un mundo en el que sólo es real lo cuantificable; cree conducir la locomotora irresistible del progreso; ignora cualquier otra virtud que las de la gestión de las sociedades desarrolladas, la innovación tecnológica, la racionalidad del mercado. Persuadida de que detenta la verdad de la historia, está segura de obrar por el bien general, y pide a las poblaciones que se fíen de su benéfico optimismo. La política debe ponerse al servicio del crecimiento y del «funcionamiento armonioso del conjunto del sistema». La ideología de la nueva elite tiende a despersonalizar y a desresponsabilizar su propia conducta, que le parece que obedece a la racionalidad y a la objetividad. Produce una inteligencia ciega para todo lo que queda fuera del cálculo, y pilota la «mundialización del liberalismo».

De este modo, se ha creado no sólo una nueva fractura social, sino una fractura intelectual entre esta elite y todos aquellos que son rechazados por la marcha inexorable de la máquina o simplemente viven la condición humana y buscan su sentido.

El capitalismo es el animador de la nueva megamáquina, pero la burocracia, la tecnología, la tecnocracia no son más abstractas ni menos reales que el capitalismo. Son entidades anónimas no menos poderosas y que, aún siendo distintas, pueden asociarse estrechamente. Como veremos, no se pueden reducir los desarrollos del cuatrimotor contemporáneo sólo al capitalismo.

La megamáquina dispone de la prodigiosa red de comunicaciones aéreas, telefónicas, telemáticas, informáticas, compúticas, que se ha desarrollado en los últimos decenios. Internet es el momento decisivo de la instauración y desarrollo de un complejo de computación-información-comunicación que constituye en lo sucesivo un sistema neurocerebral planetario artificial. De hecho, esta red es ya la puesta en funcionamiento completa de un sistema de comunicación para una sociedad-mundo.

[8] C. Lasch, *La Revolución de las elites y traición a la democracia,* Barcelona, Paidós, 1996.

De este modo, todo parece dispuesto: tenemos la instalación de una máquina económica, una tecnosfera, una red de comunicación que constituyen como una infraestructura organizadora para una sociedad-mundo.

Lo que falta son las instancias superiores de la megamáquina, capaces de orientarla hacia la segunda mundialización, es una sociedad civil mundial, es una consciencia de comunidad de destino planetario.

Las grandes carencias

Lo que falta, en primer lugar, es el poder de regulación y control. No existe ninguna instancia que pueda disciplinar los desarrollos incontrolados del cuatrimotor constituido por la alianza ciencia-técnica-industria-ganancia (confróntese más adelante, págs. 269-270).

Las instancias mundiales actuales, en primer lugar la ONU, están privadas de un poder autónomo y verdadero. Las instancias económicas, Banco Mundial, FMI, OMC, están encerradas en el economicismo. La toma de consciencia de las amenazas a la biosfera suscitó tres reuniones de nivel político, Río (1992), Kioto (1997) y La Haya (2000). Pero no han constituido una instancia dotada del poder de tomar las decisiones vitales.

La amplitud y el carácter vital de los problemas planetarios requieren un derecho común de la humanidad, instancias mundiales y, todavía mejor, confederaciones religadas en estas instancias. Las naciones son a la vez una necesidad y un obstáculo para la sociedad-mundo, son una necesidad como conservadoras vivientes de culturas e identidades, focos de democracia, resistencias a las fuerzas anónimas mudas por la ganancia. Las naciones deberían ser integradas pues en una comunidad planetaria, mientras que actualmente inhiben las potencialidades de ésta.

En este sentido, sería necesario que pudiera constituirse un *global commons,* conjunto de bienes comunes a toda la humanidad; este patrimonio mundial comprende por el momento los fondos marinos, la Antártida, la Luna, y, a título simbólico, paisajes y monumentos; debería comprender no sólo los monumentos del pasado y la biodiversidad, sino también el agua y la información, que se han vuelto una y otra vitales.

Por otra parte, la constitución de la sociedad-mundo necesitaría un mínimo democrático común a todas las naciones.

Es cierto que la democracia, después de muchos retrocesos, se ha aprovechado del descrédito y la quiebra económica, social, cultural, humana del totalitarismo y que ha podido implantarse en diversas regiones del mundo, pero esto no tiene nada de irreversible; las recientes democracias están en crisis un poco por todas partes. Además, hay una regresión democrática en las naciones evolucionadas, bajo el efecto, entre otras cosas, del dominio de los tecnócratas y especialistas sobre las decisiones, cada vez más importantes, relativas a la economía, la ciencia y la técnica.

La sociedad-mundo precisa ética, derecho, política. Como hemos visto, hay una ética planetaria animada por las diversas asociaciones de ciudadanos de la tierra. Es notable que las grandes autoridades éticas de nuestro tiempo sean extraoccidentales, a excepción del papa Juan Pablo II: Gandhi, Mandela, el Dalai Lama.

Lo que falta es el derecho de la humanidad[9], inseparable de instancias capaces de hacerlo aplicar. La Declaración universal de los derechos del hombre (1948) sigue siendo un deseo. El derecho universal no ha salido del limbo.

Lo que también falta, y puede que sobre todo, es una sociedad civil planetaria todavía en esbozo, capaz de intervenir sobre su propio destino.

Toda sociedad es un medio de intereses, conflictos, coaliciones; los intereses y conflictos no son fenómenos patológicos a eliminar. Deben ser regulados y dominados, no sólo por la ley de una autoridad superior, sino también por relaciones de solidaridad. Hemos visto (pág. 246) que una sociedad muy compleja sólo puede mantener su cohesión si sus súbditos tienen consciencia de su comunidad de destino.

Una consciencia de comunidad de destino terrena sería decisiva para permitir el advenimiento de una confederación planetaria, la cual operaría las regulaciones vitales para la humanidad.

Hay comunidad de destino, pero lo trágico es que la consciencia de ello está ausente, cuanto más es fugitiva y epifenoménica.

La comunidad de destino

Se ha vuelto a encontrar la unidad humana, pero todavía no lo sabemos.

En la segunda parte del siglo XX la humanidad se ha visto religada inmediatamente en casi todos los lugares por mil redes, al mismo tiem-

[9] M. Delmas-Marty, *Vers un droit commun de l'humanité*, París, Textuel, 1996.

po que se ha visto amenazada en su conjunto por las armas nucleares y el peligro ecológico. La planetarización significa en adelante comunidad de destino para toda la humanidad.

Las naciones consolidaron la consciencia de su comunidad de destino por la amenaza incesante del enemigo exterior. Ahora bien, el enemigo de la humanidad no es exterior. Está oculto en ella, es *sapiens-demens*.

La consciencia de la comunidad de destino no sólo precisa peligros comunes, sino también una identidad común, que no puede ser la sola identidad humana abstracta, ya reconocida por todos, poco eficaz para unirnos; es la identidad que procede de la filiación a una entidad *materna y paterna que concretiza el término patria, y que aporta la fraternidad a millones de ciudadanos que no son consanguíneos en absoluto.*

Y esto es lo que falta, en cierto sentido, para que se alcance una comunidad humana: la consciencia de que somos hijos y ciudadanos de la Tierra-Patria. Todavía no llegamos a reconocerla como casa común de la humanidad.

La patria terrestre no es abstracta, puesto que ha surgido de la humanidad. Todos los humanos tienen los mismos ancestros, todos son hijos de la vida y de la Tierra. Hay que rechazar el cosmopolitismo sin raíces, que es abstracto, por el cosmopolitismo terreno, el del ciudadano de nuestro pequeño planeta singular. Al mismo tiempo, todos los re-enraizamientos étnicos o nacionales son legítimos, a condición de que vayan acompañados del re-enraizamiento más profundo en la identidad humana terrestre. La vuelta a las fuentes del pasado cultural es una necesidad identitaria profunda para cada cual, pero esta identidad es compatible con la identidad propiamente humana todavía más profundamente enraizada en el pasado, y a cuyas fuentes igualmente debemos volver.

El planeta no se ha convertido en Tierra-Patria. La sociedad-mundo está en gestación inacabada, sometida a fuerzas destructoras-creadoras, y quizá nunca se alcance. En lugar del progreso ilusorio que conduciría racionalmente a la historia, hay un cuatrimotor loco que propulsa el planeta.

El mundo prosigue una marcha ciega cada vez más acelerada. La nave espacial Tierra es propulsada por cuatro motores conectados entre sí: la ciencia, la técnica, la industria y la economía capitalista. Estos cuatro motores están asociados de forma cada vez más estrecha. La ciencia se ha vuelto cada vez más central en la sociedad, es omnipresente, en las empresas, en el Estado. Se ha aliado estrechamente a la

técnica y ha producido poderes gigantescos que escapan al control de los científicos. Hoy día, el desarrollo de las ciencias desarrolla las técnicas que a su vez desarrollan las ciencias, y se habla justamente de tecnociencia: el conocimiento del átomo ha engendrado las técnicas para las armas atómicas y la energía nuclear, y el conocimiento de los genes toda una industria que ya los manipula. Ciencia y técnica están asociados, técnica, industria y ganancia también lo están. Y es este cuatrimotor el que propulsa nuestro planeta descentrado.

El porvenir va a jugarse en la dialógica entre la primera hélice, en lo sucesivo animada por el cuatrimotor, y la segunda, animada por las ideas de universalismo y solidaridad. Pero esta dialógica experimentará contragolpes de fuerzas de dislocación múltiples y acciones contrarias, unas contra el Capitalismo, otras contra Occidente, otras contra la Democracia, algunas unidas contra la hegemonía de los Estados Unidos, símbolos a la vez del capitalismo, occidente, la democracia, y algunas otras se coaligan a escala planetaria.

III. El caos incierto

La unificación mundial es conflictiva en su esencia; suscita cada vez más su propio negativo: la balcanización. Destruye las diversidades culturales, lo que desencadena como reacción cierres que hacen imposible una comunidad planetaria. Los antagonismos entre naciones, entre religiones, entre laicidad y religión, entre modernidad y tradición, entre democracia y dictadura, entre ricos y pobres, entre Oriente y Occidente, entre Norte y Sur, se entrealimentan, cosa que agravan los intereses estratégicos y económicos antagonistas de las grandes potencias. Todos estos antagonismos se encuentran en zonas a la vez de interferencia y fractura como la gran banda sísmica del globo que parte de Armenia/Azerbaiyán, atraviesa Oriente Próximo y llega hasta Sudán. Se exasperan allí donde hay religiones y etnias mezcladas, fronteras arbitrarias entre Estados, exacerbación de rivalidades y negativas de todo orden, como en Oriente Próximo. Las metástasis del cáncer palestino-israelí se han expandido por el planeta hasta desintegrar las torres de Manhattan.

La humanidad emerge en un caos que amenaza con destruirla, entendiendo aquí el término caos como la unidad indistinta de la creación y la destrucción. No se sabe lo que ocurrirá, pero se sabe que hay y que ha-

brá de todos modos enormes despilfarros de energías, de buenas voluntades, de vidas, y que los desarrollos actuales escapan al pensamiento y a la sabiduría humanas. Nuestras mentes están desbordadas por la insostenible complejidad del mundo.

El doble juego de la historia sigue intensificándose y agravándose en el gran teatro planetario. Todos los desarrollos de la ciencia, la técnica, la economía, la sociedad llevan en sí sojuzgamiento y liberación, regresión y progresión, mejor-estar y mal-estar, vida y muerte. Los progresos benéficos de la ciencia son inseparables de progresos mortales. Los subdesarrollos mentales, afectivos, culturales son producidos por el desarrollo económico mismo. Los progresos de la información y de los conocimientos van acompañados por progresiones de la ignorancia debida a la parcelación y la compartimentación del saber. La desposesión creciente de los ciudadanos de la posibilidad de acceder al control y a la reflexión sobre los conocimientos científicos o técnicos concernientes a la vida de cada cual conduce a un deterioro democrático allí mismo donde la democracia está enraizada.

El desencadenamiento técnico y burocrático arrasa cada vez más las culturas, los modos de vida, las artes de vivir. Los poderes civilizadores de los Estados-nación van acompañados de poderes cada vez más destructores, mientras que se encuentran superados ante todos los grandes problemas, cuya naturaleza misma es ser internacionales y planetarios.

La urbanización generalizada produce enormes megápolis, asfixiantes, que crean sus excluidos y sus parias. Las reducciones sectoriales de desigualdades se producen al mismo tiempo que el aumento de desigualdades entre naciones y en el seno de las naciones. La emancipación de los individuos y los enriquecimientos de su vida privada a menudo son contrabalanceados por la atomización y la soledad debidas a la degradación de las solidaridades antiguas.

El mundo está en ese estado violento en el que se enfrentan las fuerzas de muerte y las fuerzas de vida al que se puede llamar agonía. Aunque de hecho se hayan vuelto solidarios, los humanos siguen siendo enemigos los unos de los otros, y los desencadenamientos de odios de raza, religión, ideología siguen entrañando guerras, masacres, torturas, odios, desprecio. Puede que el 11 de septiembre de 2001 naciera una nueva forma de guerra, portadora de todos los peligros y todas las demencias. Todavía no sabemos si se trata sólo de la agonía de un viejo mundo, que anuncia un nuevo nacimiento, o de una agonía mortal. No llegamos a salvar la humanidad realizándola. La humanidad no llega a dar a luz a la Humanidad.

El avance a la sombra de la muerte

Quizá la mayor amenaza que pesa sobre el planeta sea resultado de la alianza entre dos barbaries: la primera procede del fondo de las edades históricas y aporta la guerra, la masacre, la deportación, el fanatismo. La segunda, helada, anónima, procede de nuestra civilización tecnoindustrial: sólo conoce el cálculo e ignora a los individuos, su carne, sus sentimientos, sus almas. Una nueva forma de alianza entre las dos barbaries se manifestó de repente el 11 de septiembre de 2001. Una máquina de terror sin fronteras, ramificada por el mundo, alimentada de inmensas frustraciones y desesperación, animada por una desviancia religiosa alucinada que no dispone de Estado, sino de un centro oculto móvil, ha hecho aparecer un nuevo poder de aniquilación, en el que el frenesí asesino parasita y utiliza todos los avances de la mundialización tecnoeconómica.

El planeta avanza bajo la sombra de la muerte. Las espadas de Damocles nucleares se multiplican. La potencialidad de autoaniquilación, local o general, acompaña en lo sucesivo la marcha de la humanidad. Nuestro desarrollo técnico-industrial-urbano degrada nuestra biosfera, y comienza a envenenar el medio viviente del que formamos parte.

El proceso en *feed-back* positivo de crecimiento acelerado no puede conducir sino a un desencadenamiento destructor o a una metamorfosis. Cuando una evolución llega a un *impasse,* entonces se prepara una eventual mutación profunda o metamorfosis. Ahora bien, la humanidad del fin del milenio ha llegado a un *impasse,* es decir no puede proseguir su camino en el mismo sentido.

¿Vamos hacia esta metamorfosis, o hacia la catástrofe? ¿Podemos evitar la vuelta a la cruzada y la hijad maniqueas que no pueden sino apresurar la catástrofe? ¿Vamos a salvarnos gracias a la catástrofe? Sólo su cercanía visible a los ojos de todos puede darnos la consciencia que permita operar medidas de salvación. ¿Nuestra única esperanza sería catastrófica? Si sí, la salvación estaría en la catástrofe, pero a condición de que sea evitada por los pelos. Si hay un dios que juega a darnos miedo lo ha conseguido.

El problema planteado a la humanidad es a la vez fundamental y global. Ahora bien, el pensamiento que no percibe más que lo parcelario, lo fragmentario, lo descontextualizado, lo cuantificable, es incapaz de cualquier concepción global y fundamental.

La segunda hélice precisa todas las cualidades de inteligencia y consciencia que pueda engendrar la mente humana para evitar que la nave espacial Tierra se convierta en un *Titanic*.

¿Seremos capaces de ir hacia una sociedad-mundo que llevara en sí el nacimiento de la humanidad para sí misma?

CAPÍTULO 5

La identidad futura

> El hombre o su heredero seguirá siendo pascaliano —atormentado por los dos infinitos—, kantiano —chocando con las antinomias de su mente y con los límites del mundo de los fenómenos—, hegeliano —en perpetuo devenir, en continuas contradicciones, en busca de la totalidad que le huye.
>
> EDMOND NABOUSSET

El porvenir es indescifrable. Los destinos locales dependen cada vez más del destino global del planeta, el cual depende también de eventos, innovaciones, accidentes, desarreglos locales, que pueden desencadenar acciones y reacciones en cadena, incluso bifurcaciones decisivas que afectan a este destino global.

Pero también el destino global de la nave espacial Tierra depende cada vez más del cuatrimotor que la propulsa, es decir, de los desarrollos científicos-técnicos-industriales-capitalistas; se puede ver su dirección pero no su destinación, ni su destino —que lleva el nuestro. Tampoco podemos prever la potencia de intervención de las contracorrientes positivas o negativas evocadas más arriba (pág. 261), la fuerza de desarrollo de la segunda mundialización, que podría modificar el curso de la aventura. Además, la aceleración y amplificación de los procesos propulsados por el cuatrimotor le han dado un carácter de *feed-back* positivo, definiéndose el *feed-back* positivo precisamente por amplificación y aceleración de un proceso, desviante en su origen, que ya no encuentra regulación de su desarrollo, y que conduce bien sea a una catástro-

fe, bien sea a transformaciones impredictibles. También ahí desembocamos en la incertidumbre...

Aunque el porvenir sea invisible, y aunque haya que esperar lo inesperado, podemos examinar el sentido de los procesos actuales y prever tres grandes eventualidades:

— el advenimiento de una sociedad-mundo;
— el advenimiento de las metamáquinas;
— el advenimiento de una metahumanidad.

Los tres procesos que tienden hacia la sociedad-mundo, a la metamáquina, a la metahumanidad están en interrelación y son interferentes, pero su orientación, feliz o funesta para la humanidad, sólo será decidida en el futuro.

Hemos visto («la identidad planetaria») que vivimos el parto, inacabado y aleatorio, de una sociedad-mundo. Este parto puede abortar, lo que suscitaría las regresiones bárbaras de una edad media planetaria o peor (cuyas posibilidades vemos en el filme australiano *Mad Max* y cuyas premisas estén quizás en la aniquilación del World Trade Center). La sociedad-mundo puede adquirir varias formas. Puede organizarse bajo la hegemonía de una superpotencia, ser dominada por la «nueva elite», puede constituir también el advenimiento de la Tierra-Patria, hipótesis optimista que guía mis esperanzas.

Examinemos la segunda eventualidad, abierta por los desarrollos fabulosos de la técnica y la ciencia: el advenimiento de las metamáquinas.

I. Hacia las metamáquinas

La historia de las máquinas es la de su autonomía creciente. Se ha podido comparar la evolución del maquinismo a la evolución biológica, pero la primera diferencia es que, para las máquinas, el demiurgo está identificado muy netamente, es la trinidad humana.

La otra diferencia es que la vida se ha desarrollado a partir de una autonomía primera. El desarrollo de las máquinas ha partido de una dependencia total, la del instrumento. La historia humana ha generado máquinas relativamente autónomas, a fin de incrementar su utilidad aliviando el trabajo humano. Su autonomía ha conocido recientemente un gran salto evolutivo, con los nacimientos casi simultáneos, seguidos inmediatamente después de su conjugación, de la teoría de la informa-

ción, la cibernética y el ordenador. Los progresos de los ordenadores hacen a las máquinas cada vez más capaces de autoconducirse y autopilotarse, bien cierto que siempre por un dispositivo lógico y sobre programas establecidos por los humanos.

La evolución de las máquinas va en dos direcciones.

La primera es la del desarrollo de la inteligencia artificial. Están en estudio dispositivos lógicos capaces de evolucionar y complejizarse en función de la experiencia, así como ordenadores «neuronales» que se acercarían a los cerebros por la complejidad, pero que los superarían cada vez más por la potencia de cálculo. No obstante, la diferencia con la mente humana sigue siendo radical en tanto en cuanto estas inteligencias no serán las de los seres sensibles. Sólo podríamos considerar la analogía con la mente humana con seres-máquina de un tipo nuevo, como los androides de ciencia-ficción.

La segunda dirección es la autoorganización de las máquinas. Se ensaya con autómatas que se alimentan por sí mismos de energía y adquieren con ello una autonomía nueva. Pero, a pesar de progresos notables, las máquinas inteligentes actualmente son incapaces de autorreproducirse, autorregenerarse[1] y emanciparse de los humanos.

Se puede imaginar sin embargo un desarrollo conjunto de la inteligencia artificial y de la organización maquinista en el que las máquinas podrían llegar a una autoorganización que comportara la autorreparación y finalmente la autorreproducción prevista por Turing.

El porvenir admite pues la posibilidad creciente de introducir cualidades de lo viviente en las máquinas (es decir, la autoorganización y la autoproducción), introducir cualidades de inteligencia humana en la inteligencia artificial, e introducir cualidades artificiales en el organismo humano (prótesis, órganos de síntesis).

La alternativa

Estas posibilidades nos dejan entrever un bello porvenir: la humanidad estaría rodeada de todos sus auxiliares técnicos que le evitarían las tareas energéticas penosas, las tareas domésticas fastidiosas (domó-

[1] Como mostró John von Neumann en los años 50 en su *Theory of Selt-Reproducing Automata,* las carencias fundamentales de los autómatas artificiales son su incapacidad para remediar el desgaste de sus órganos (mientras que las células muertas de los organismos son sustituidas por nuevas), su obediencia incondicional a una lógica binaria y su determinismo incapaz de tratar el *alea.*

tica), las tareas intelectuales rutinarias. La red neurocerebral artificial de Internet, que conocerá nuevos desarrollos, nos hará cada vez más capaces de disponer de información, conocimientos y prestaciones deseados y también ahí liberar nuestra mente.

Se puede pensar igualmente que los ordenadores complejos que verán la luz, dejando de obedecer incondicionalmente a la lógica binaria, podrían llegar a ser no sólo auxiliares, sino también colaboradores preciosos de la mente humana con los que ésta podría debatir y dialogar. Semejante colaboración permitiría un desarrollo humano que esperan tanto Joël de Rosnay cuanto Alvin Töffler o Philippe Quéau[2]. Por otra parte, las nanotecnologías (constituidas por innumerables pequeños robots capaces de autorreplicarse, cuya posibilidad entrevé el siglo XXI), los autómatas y las máquinas inteligentes tomarán a su cargo innumerables trabajos que sojuzgan y oprimen a los humanos en las empresas, las fábricas, los despachos, lo que permitirá una desindustrialización y una desburocratización generales de la sociedad. Las redes artificiales efectuarán todas las operaciones menores. Los humanos, liberados de los constreñimientos secundarios, de las rutinas, de las tareas sin alegría y sin interés, podrán vivir de este modo plena y poéticamente su vida. La mente humana, liberada de las preocupaciones secundarias, se consagrará por fin a las cuestiones esenciales de su destino.

También podemos formular la hipótesis inversa, en la que las inteligencias artificiales se emanciparían de sus sojuzgadores y los sojuzgarían a su vez.

En este sentido se puede concebir la eventualidad de ordenadores que dispongan de organismos y órganos físicos, que se constituyen en sociedades capaces de ayudarse mutuamente, dividir las tareas, incluso de constituir una cofradía que trabajara en el interés de la comunidad de las inteligencias artificiales. Estas inteligencias podrían domesticar las nanotecnologías. El desarrollo planetario del nuevo sistema neurocerebral artificial, iniciado por Internet, permitiría que las inteligencias artificiales suplantaran a las mentes humanas y tomaran el control de la sociedad-mundo.

---

[2] J. de Rosnay, *El hombre simbiótico,* Madrid, Cátedra, 1996. A. Töffler, *Powershift: knowledge, wealth and violence at the edge of 21st century,* Nueva York, Bantam, 1990. P. Quéau, *La Planète des esprits,* París, Odile Jacob, 2000. Como contrapartida, visión pesimista en J. Dufresne, *Après l'homme... le cyborg,* Quebec, Multimondes, 1999, y P. Breton, *Le Culte de l'Internet,* París, La Découverte, 2000.

Todavía más allá: Bill Joy ha podido imaginar la desaparición de la humanidad para dejar lugar a las inteligencias artificiales[3] que constituirían de este modo la posthumanidad; sin llegar a esta última consecuencia, se puede pensar en inteligencias artificiales que, devenidas dominantes, tengan necesidad de cualidades humanas que les faltan y se sirvan de nosotros, incluso sin que lo sospechemos.

De este modo, en los más lejanos horizontes de la ciencia-ficción, Dan Simmons, en su genial saga *Hyperion,* imagina que los dirigentes de la gran confederación intergaláctica del futuro toman consciencia de que los humanos de hecho están sojuzgados por las inteligencias artificiales (IA). Los humanos no pueden liberarse de los IA, agazapados en las Puertas que permiten el viaje instantáneo de planeta a planeta, más que haciendo saltar estas puertas, lo que provoca una dislocación de la civilización intergaláctica, una formidable regresión técnica, pero asegura la autonomía de los humanos. La película *Matrix* nos plantea más o menos el mismo problema en términos cuasi contemporáneos: se descubre que nuestra sociedad está bajo el mandato de Matrix, un enorme ordenador oculto, que hace reinar su orden. Cada cual va al trabajo, vive su vida cotidiana, sin saber que obedece a Matrix. Pero una minoría organiza la resistencia y la película acaba en la incertidumbre: los resistentes han escapado al exterminio, pero ¿podrán eliminar a Matrix?

La obra de Clifford Simak, *Time and again,* desarrolla la hipótesis inversa. En una civilización galáctica muy lejana en el futuro, los humanos utilizan los androides como esclavos. Los androides, semejantes a los humanos pero producidos industrialmente, son reconocibles por la marca indeleble que llevan en la frente. Su movimiento de resistencia logra producir androides no marcados, no reconocibles por los humanos, pero, para su emancipación, necesitan un evangelio, que certifique su derecho al tratamiento igual. Este evangelio será escrito por un humano, perseguido por sus semejantes, enamorado de una mujer de la que ignora, hasta el final de su redacción, que es una androide.

Todo esto recuerda muchas historias pasadas, pero en condiciones muy nuevas. Todo esto no es probable. Y sin embargo, ya no es imposible. Parece que ya no haya horizonte irrebasable...

---

[3] B. Joy, «Why the future doesn't need us», *Wired,* abril de 2000.

II. El porvenir de la identidad humana: ¿metahumanidad, superhumanidad?

Una revolución hasta ahora impensable ha comenzado a operarse en la relación entre, por una parte, el individuo y la sociedad, por la otra, la especie.

Las investigaciones biológicas han emprendido el desciframiento del genoma, han comenzado la exploración del cerebro, y han permitido las primeras manipulaciones genéticas, celulares, embrionarias, clónicas y cerebrales. Son los preludios del control de la vida humana por la mente y por la sociedad, pero también por la economía y la ganancia.

Entre la biología y la técnica se ha operado una simbiosis muy reciente. La simbiosis teórica se ha operado sobre la base de la teoría de la información, que, introduciendo esta noción en el gen, unifica la concepción de las máquinas programadas y la de los seres vivientes (de forma reductora para éstos). La simbiosis práctica se efectúa en las técnicas nuevas que permiten las intervenciones en el nacimiento y la identidad del ser humano, los controles del cerebro, así como en el desarrollo de una industria y economía que se centran en las modificaciones genéticas y las manipulaciones de la vida[4].

Las procreaciones por esperma anónimo, la gestación por madres portadoras o por incubadoras artificiales, por último las clonaciones humanas ponen en cuestión las nociones fundamentales de paternidad, maternidad, filiación. En mi opinión, las nociones de padre, madre, hijo, hija seguirán vivas incluso después de su desaparición genética, pues, profundamente enraizadas en la cultura, se mantendrán afectivamente a través de los padres adoptivos, criadores o clonadores.

También aquí se entrevé un porvenir mejor: todos estos métodos permitirán eliminar taras, anomalías dañinas, y producir niños sanos según los deseos.

---

[4] Las cuestiones de bioética relativas a todos estos problemas han sido admirablemente ilustradas por G. Claret de Langavant, *Bioéthique, méthode et complexité,* Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2000.

También se entrevé un porvenir funesto: después de los OGM, se producirán OHGM, organismos humanos genéticamente modificados, que serían normalizados y estandarizados[5]. Los atributos y caracteres humanos se convertirían en objetos y mercancías[6]. Los padres del nuevo tipo podrían elegir las cualidades de sus hijos por catálogo. Como el genio creador a menudo va unido a una carencia psíquica o física, al infortunio, a una infelicidad transfigurada, habría rarefacción de todo lo que ha sido el fermento de la humanidad, su «sal de la tierra».

El control de la mente por la mente: cerebro-piano

Como fue enunciado más arriba, la mente es una emergencia de la dialógica entre el cerebro y la cultura, y retroactúa sobre el cerebro. Por ello, desde sus orígenes, la mente humana ha intervenido sobre el cerebro por el uso de drogas, excitantes, embriagantes, extasiantes, y ello en todas las sociedades arcaicas y contemporáneas.

Nuestra civilización pone a nuestra disposición somníferos, tranquilizantes, euforizantes, antidepresivos para influir en nuestro cerebro, y podemos más o menos clandestinamente haber recurrido a los extractos de cannabis, adormidera, coca, peyote, a las drogas químicas como el éxtasis. Las posibilidades químicas de actuar sobre el cerebro serán cada vez más numerosas y sofisticadas. También aquí podemos prever desarrollos inauditos que permitirían, en el límite, el dominio de la mente sobre el cerebro.

Y de nuevo entrevemos a la vez un porvenir mejor y un porvenir funesto.

El porvenir mejor es aquel en el que la mente jugará con su cerebro como un pianista virtuoso toca su piano, para sacar de él las más bellas posibilidades. De este modo, dueña de sí misma, la mente humana será capaz de autodesarrollarse y de extraer, de la extraordinaria máquina cerebral cuyas virtualidades siguen siendo inmensas, las más maravillosas posibilidades cognitivas, estéticas y éticas.

El porvenir funesto es aquel en el que la mente humana lo controlaría todo, salvo a sí misma. La mente, recordémoslo, depende de un sujeto egocéntrico-altruista y de una cultura que comporta carencias y

[5] J. Testart, *Des hommes probables. De la procréation aléatoire à la reproduction normative*, París, Éd. du Seuil, 1999.

[6] M. Vacquin, *Main basse sur le vivant*, París, Fayard, 1999.

barbaries. La mente humana puede ser arrastrada por la locura egocéntrica de poder o por la barbarie colectiva al tiempo que es capaz de controlar de forma superior al átomo y a las neuronas.

Por otra parte, un estado neototalitario futuro podría controlar directamente los cerebros, por tanto las mentes (por instalación en el agua de consumo de sustancias que engendraran euforia o sumisión). Semejante Estado tendría esta posibilidad decisiva (con manipulaciones genéticas y selecciones eugenésicas) de suprimir cualquier contestación, cualquier revuelta, cualquier inconformismo.

¿Hacia la desmortalidad?

La prolongación de la vida, ininterrumpida en el curso del siglo XX en las sociedades occidentales, va unida a la disminución de la mortalidad infantil, a la reducción del número de hijos, a los progresos de la higiene y de la medicina[7]. Entre los septuagenarios y octogenarios, hay quienes se prolongan en los achaques, la dependencia y el sufrimiento, pero hay sanos que escapan a los males del envejecimiento (capaces incluso de escribir pesadas obras).

La prolongación de la vida podrá beneficiarse en lo sucesivo de la medicina predictiva[8], haciéndose capaz de detectar por adelantado los fallos o riesgos de origen genético, y con ello volver a hacer retroceder la muerte protegiendo la salud.

Aún más: se prepara un verdadero salto adelante en la lucha contra la muerte, en virtud de los progresos cognitivos de la genética, la embriología, la biología molecular.

Desde ahora podemos percibir que la perspectiva de regenerar los órganos humanos dañados se abre en cuatro direcciones:

1. La clonación de las células madre. En 1998, Thomson (University of Wisconsin) descubre la posibilidad de cultivar células madre a partir de un embrión humano; estas células podrán diferenciarse en tejidos adultos (a condición de ser genéticamente idénticas a las del paciente). La *Advanced Cell Technologies* (EE.UU.) reveló en 1998 que ha-

[7] Cfr. E.-E. Baulieu, «La longévité accrue, une révolution négligée», *Libertés. La tribune des temps nouveaux*, 5 de enero de 2001. E. Le Bourg, *Le Vieillissement en questions*, París, Éd. du CNRS, 1998.

[8] J. Ruffié, *Naissance de la médecine prédictive*, París, Odile Jacob, 1993.

bía producido (y después destruido) un embrión clónico a partir de una célula de la piel de uno de sus empleados.

2. La reprogramación de las células adultas. En febrero de 2001, la *PPL Therapeutic* (inglesa) anuncia que sus investigadores han logrado transformar una célula de piel de vaca adulta en una célula madre, sin haber clonado un embrión.

3. El dominio del dispositivo embrionario que determina la formación de los órganos, lo que permitirá producir a voluntad órganos nuevos. El científico español Izpisua descubrió en el Salk Institute de La Jolla el mecanismo genético que desencadena la formación de los órganos y extremidades en todos los vertebrados (incluidos los humanos). De este modo, como los ajolotes, podríamos regenerar nuestros miembros amputados.

4. La extracción de células madre presentes en tejidos adultos, como la médula ósea, para reparar y renovar órganos lesionados. De este modo, en 2001, científicos del Medical College de Nueva York lograron reparar el 68 por 100 del tejido cardíaco de un ratón, destruido como consecuencia de un infarto, implantando directamente en el corazón dañado células madre extraídas de su médula ósea.

5. La estimulación de las células madre descubiertas en el cerebro adulto que reactivaría el funcionamiento mental. En 1999 se descubrió que el cerebro humano adulto creaba nuevas neuronas; Jonas Frisen, del Institut Karolinska de Estocolmo, descubrió que había células madre en las paredes del sistema ventricular adulto, las cuales generan neuronas y otros tipos de células cerebrales. Por tanto, encontró a la vez estas células madre y el sitio donde residen. Está abierta la puerta a un producto farmacéutico que las estimularía.

6. La regeneración de órganos y tejidos con fallos o senescentes no suscitaría ningún rechazo inmunológico, puesto que las nuevas células surgidas de la clonación terapéutica tendrían la misma constitución genética que el individuo mismo.

7. A ello se añadiría la sustitución de órganos con fallos por órganos artificiales eventualmente más fiables que los naturales.

En el momento en que aparezca este libro se habrán realizado otros progresos. En adelante se entrevén, pues, múltiples perspectivas para cuidar y regenerar todos los órganos humanos, entre ellos el cerebro, es decir eliminar un grandísimo número de causas de senectud y de mortalidad.

Si añadimos que los progresos en genética permitirían la erradicación de aquello que, si bien no programara la muerte, al menos despro-

gramara la vida, es la relación humana con la muerte lo que se modificaría profundamente. Se puede presagiar, para los humanos por venir, sin duda no el ascenso a la inmortalidad, pero algo más que una prolongación de la vida. Sería también una des-senectud, es decir, una regeneración incesante del ser viviente en todas sus facultades. Sería una amplia desmortalidad: no eliminaría la muerte, haría retroceder a la muerte natural y a ciertas muertes fortuitas de forma no infinita, ciertamente, sino indefinida.

[Avancé estas perspectivas en *El hombre y la muerte,* aparecido en 1951, sobre la base de los trabajos de Carrel, Metchnikoff, Metalnikov, Bogomoletz y a partir de la confianza en los progresos de la ciencia que expresara Condorcet (cuando la muerte merodeaba alrededor de su habitación): «¿Sería absurdo ahora suponer [...] que debe llegar un tiempo en el que la muerte ya no sea el efecto de accidentes extraordinarios, o de la destrucción cada vez más lenta de fuerzas vitales, y que por fin la duración del intervalo medio entre el nacimiento y esta destrucción no tenga ningún término asignable? [...] De este modo, debemos creer que esta duración media de la vida humana debe aumentar sin cesar si las revoluciones físicas no se oponen a ello, pero ignoramos el término que no debe rebasar jamás.» En la reedición de mi libro de 1970 abandoné este punto de vista: lo contesté como mítico, fundándome en el segundo principio de la termodinámica así como en el desarreglo inevitable de la organización celular por el efecto de una acumulación de errores o ruidos en el curso del tiempo (teoría de Leslie Orgel). Dejé como testimonio de mi ilusión el capítulo en el que preveía la amortalidad, al que titulé entonces irónicamente «El mito moriniano de la amortalidad». Ahora bien, Jean-Claude Ameisen[9] fue el primero en señalarme que mis antiguas ideas habían sido reactualizadas por los progresos recientes de la biología, habían devenido realistas, y que podía volver a asumir la conclusión de la que había renegado][10].

Todas las innovaciones que aseguran la desmortalidad van a concernir en un primer momento sólo a una pequeña parte de la humanidad. A este título, el inicio de su realización agravaría las desigualdades. Al igual que en el Egipto antiguo sólo los faraones y los príncipes

[9] J.-C. Ameisen, *La Sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice,* París, Ed. du Seuil, 1999.

[10] *L'Homme et la Mort,* caps. 10 y 11 de la reedición actual.

gozaron de la inmortalidad, sólo los privilegiados del planeta, y sobre todo de la esfera occidental, podrán gozar de estas prerrogativas. No obstante, al igual que el cristianismo propagó por el Imperio Romano la democratización de la inmortalidad, se puede pensar que las fuerzas de la segunda mundialización se pondrán en acción para la democratización de los privilegios de la desmortalidad.

La muerte, aun en el caso de adquisición de la desmortalidad, mantendrá su amenaza en el caso de un tiro de revólver en el cráneo, deflagración, accidente de avión, incendio; la muerte accidental se convertirá en nuestra muerte natural. Incluso en la hipótesis de un clon de reserva, el clon no sería el mismo sujeto. Además, no hay que olvidar que virus y bacterias jamás serán definitivamente eliminados. El mundo bacteriano ha mostrado sus capacidades de resistencia a los antibióticos, y el mundo vírico sus capacidades de falsario para engañar a los sistemas inmunológicos. Virus minúsculos no dejarán de desafiar al arrogante *sapiens*. El virus del SIDA es el primer virus nuevo conocido, y manifiesta una aptitud asombrosa para mutar y embaucar al linfocito. El camino de la desmortalidad siempre estará amenazado, y no podemos prever los nuevos obstáculos que encontrará. Siempre pagará un tributo a la muerte. Pero está abierto, y conocemos procedimientos para avanzar en él.

Metahumano, demasiado superhumano

Si todavía vamos más allá, llegamos también a perspectivas de ciencia-ficción. Las intervenciones en el genoma podrían introducir genes exteriores capaces de producir cualidades físicas y mentales superiores. Ya se están creando híbridos genéticos. ¿La introducción de genes del cóndor no permitiría la formación de alas que nos permitieran volar? ¿Si el desdoblamiento del volumen del cerebro de *homo sapiens* permitió la emergencia de la mente y la consciencia, qué ocurriría con un nuevo aumento cerebral?

¿No estaremos en el camino de un metahumano que sería un superhumano? La utilización de las máquinas domesticadas nos daría un aumento de inteligencia y un aumento de dominio. La superhumanidad dispondría de poderes demiúrgicos. Podría crear vida, y podría colonizar el sistema solar. Podría vencer el obstáculo de la velocidad limitada que es la de la luz, obstáculo que no conocen las par-

tículas en física cuántica y que por tanto sería quizá superable. El desdoblamiento, la ubicuidad de los chamanes podrían ser realizados de forma técnica...

En el número de *Arguments* dedicado al pensamiento anticipatorio (septiembre, 1958), escribí: «Creo que la especie biológica *homo sapiens* será superada por un complejo tecno-bio-intelectual posthumano que será su heredero, y que también evolucionará; este heredero del hombre será el cosmopiteco.» En *Introducción a una política del hombre* (1965), llamé «metántropo» a este cosmopiteco. Al final de *El espíritu del tiempo* (1961) auguré: «Puede que ya se dibuje el esbozo simiesco —el cosmopiteco— de un ser (¿dotado de más consciencia y de más amor?) que pudiera afrontar el devenir y asumir una condición cósmica.»

Estos fantasmas de época están atrapados hoy por la historia real; se han convertido en posibilidades. Pero mi euforia de entonces ha dejado lugar a mi inquietud actual: ¿tendrá corazón el ser sobrehumano? ¿Tendrá «más consciencia, más amor»?

Mortal amortalidad

No obstante, no olvidemos: planeando sobre todas estas perspectivas grandiosas hay destrucción y muerte. Y ya el comienzo del siglo XXI permite considerar no sólo la primera gran victoria humana, cierto que incompleta e inacabable, sobre la peor fatalidad biológica, la muerte, sino también la primera gran victoria de la muerte sobre todo el género humano con la guerra nuclear y la devastación ecológica... Las potencias de vida y de muerte de la humanidad se desarrollan al mismo ritmo. Las fuerzas de aniquilación pueden ser inhibidas, superadas, pero desde ahora nunca jamás serán eliminadas. *La amenaza de muerte mundial acompañará desde ahora la marcha de la humanidad.*

Además, el camino de la desmortalidad conduce él mismo a la muerte. Sabemos que nuestro Sol se apagará o explotará dentro de unos cuatro mil millones de años. Podemos considerar una emigración hacia otros planetas, otras galaxias, pero también ellas morirán. Según las últimas novedades cósmicas (2001), parece establecido que nuestro universo morirá con una larguísima agonía en trillones de trillones de trillones de trillones (etc.) de años; las estrellas se apagarán para dejar lugar a un universo de agujeros negros, a lo que sucederá una era negra en la que los fotones, neutrones, electrones, protones errarán por un

universo helado, con algunos átomos gigantes grandes como nuestra galaxia como residuos. Como anunció el poeta, T. S. Eliot, «el universo acabará en un cuchicheo [*whisper*]».

Paradójicamente pues, la desmortalidad estará rodeada por la amenaza mortal de las armas nucleares y la degradación de la biosfera y, en el horizonte, por la Gran Muerte Cósmica.

Por otra parte, aun cuando se vuelva sobrehumano, el humano seguirá consagrado al inacabamiento y a la finitud. Desde finales del siglo XX, quedó muerto un infinito malo, el de las posibilidades ilimitadas del hombre para conquistar el mundo, el de las capacidades ilimitadas de la mente humana. En la caída de este infinito se revela el verdadero infinito, el que supera nuestras aptitudes y nuestras posibilidades. Es cierto, y vuelvo a decirlo, que todavía estamos en la prehistoria de la mente humana, estamos lejos de haber agotado nuestras capacidades cognitivas, técnicas, prácticas, pero no nos convertiremos en los reyes del universo, nuestra mente no podrá dominar ni controlar el cosmos. Como ha dicho Edmond Nabousset, citado en exergo: «El hombre o su heredero seguirá siendo pascaliano —atormentado por los dos infinitos—, kantiano —chocando con las antinomias de su mente y con los límites del mundo de los fenómenos—, hegeliano —en perpetuo devenir, en continuas contradicciones, en busca de la totalidad que le huye.»

El porvenir que prepara el siglo XXI ciertamente no es radiante, pero también podría ser mejor y no funesto. Permite considerar un nuevo nacimiento, o la regresión, puede que incluso la muerte, de la humanidad. Permite entrever un desarrollo de humanidad, una perversión de humanidad y, si hay catástrofe desencadenada por los humanos, el fracaso de la aventura humana.

Suponiendo que las fuerzas de aniquilación sean reprimidas, el devenir planetario puede continuar, agravar incluso, los peores aspectos de la historia humana. También puede desarrollar los mejores.

Los mejores: una sociedad-mundo, que se constituiría como comunidad sobre la Tierra-Patria, se dedicaría a civilizar las relaciones entre humanos, a hacer retroceder la crueldad del mundo.

Aquí nos encontramos con el problema del ser del tercer tipo a una escala nueva. En la hipótesis de que se realizara una sociedad-mundo, ésta podría beneficiar formidables progresos técnicos y comunicaciona-

les, que permitirían evitar la constitución de un Estado mundial en beneficio de instancias de decisión para los problemas fundamentales del planeta. Se constituiría entonces un ser del tercer tipo planetario de alta complejidad, fuertemente desburocratizado, que garantizaría las expansiones e iniciativas de los individuos y grupos, y aseguraría, en las expansiones, las simbiosis fértiles entre las mentes, la integración feliz de las inteligencias artificiales y del universo de las técnicas. Este tercer tipo se llamaría Humanidad.

Los peores aspectos: existe la posibilidad de una sociedad-mundo bárbara en la que, a las formas antiguas de opresión y dominación, se añadirían nuevas, como la desigualdad entre sobrehumanos y subhumanos. Y, en la hipótesis en absoluto eliminable de un nuevo totalitarismo a escala planetaria, éste dispondría de medios desconocidos para los totalitarismos arcaicos del siglo XX para practicar un eugenismo que seleccionaría y produciría en serie los individuos conformes y controlaría las inteligencias humanas por las inteligencias artificiales. Se asistiría entonces, no a la realización del sueño de Pierre Lévy[11], sino a la pesadilla del advenimiento de un ser del cuarto tipo, no a la emergencia soberbia de la simbiosis entre lo humano y lo artificial, sino a una nueva megamáquina de sojuzgamiento y sujetamiento de las mentes humanas.

Metamorfosis

La amplitud y la aceleración actual de las transformaciones presagian una mutación todavía más considerable que la que hizo pasar al Neolítico a las pequeñas sociedades arcaicas de cazadores-recolectores sin Estado, sin agricultura ni ciudad, a las grandes sociedades históricas que, desde hace ocho milenios, se expanden por el planeta. Sería al menos tan considerable cuanto el advenimiento de la cultura, que, en el curso de la hominización, permitió la aparición de *homo sapiens* modificando a la vez la sociedad, el individuo y la especie, así como su relación trinitaria. Efectivamente hoy se inicia por tres lados (planetario, técnico y biológico) una metamorfosis que modifica la relación trinitaria individuo-sociedad-especie, de la que no se sabe si resultará un aborto, un monstruo o un nuevo nacimiento.

[11] P. Lévy, *World Philosophy*, París, Odile Jacob, 2000.

Aquí tocamos uno de los mayores misterios del universo viviente: el de la metamorfosis. Cuanto más explicitan los investigadores cómo los genes se ponen en acción para operar una metamorfosis[12] biológica, más se espesa el misterio. ¿Qué presión interna, qué atractor externo, qué poder creador anima a las metamorfosis? La oruga se encierra en el capullo, vuelve su dispositivo inmunológico contra su propio organismo, conservando únicamente el sistema nervioso, y esta autodestrucción es al mismo tiempo la autoconstrucción de un ser nuevo dotado de alas, diferente y sin embargo el mismo, la mariposa, que va a echar a volar hacia el cielo. El fenómeno no es raro en los insectos. Existe también en los anfibios, renacuajos que se convierten en ranas, en algunos peces como las anguilas. La formación de un niño a partir de un huevo, y después de un embrión, es una metamorfosis intrauterina al término de la cual un feto con branquias se transforma en un humano con pulmones. Pero todas estas metamorfosis biológicas son repetitivas y están cuasi programadas. En cambio, las metamorfosis históricas son singulares y aleatorias. Hubo en cinco puntos del globo, como hemos visto, una verdadera metamorfosis de las sociedades arcaicas en sociedades históricas. Por último, las sociedades históricas occidentales comenzaron a metamorfosearse lentamente a partir del siglo XVIII, haciendo desaparecer su campesinado, sus artesanos, desarrollando ciudades enormes, cambiando totalmente su armadura técnica, modificando los valores, las ideas, así como la vida cotidiana de sus súbditos. Y, conjuntamente, el ser planetario es en sí mismo, desde su inicio, un proceso que anuncia la posibilidad de una gran metamorfosis.

La mente omnipotente y débil

Esta gran metamorfosis de rostro y formas todavía desconocidas se debe principalmente al aumento de los poderes inconscientes y conscientes de las mentes humanas, particularmente en y por la tecnociencia.

Ahora bien, hemos llegado a una última paradoja. La mente humana es hoy omnipotente y totalmente débil.

Es omnipotente en poder de manipulación. Es débil en poder de comprehensión.

---

[12] Yun Bo Shi, Melissa Stolow, Monica Puzianowskaia-Kuznicka, Jemin Wong, «Les gènes de la métamorphose», *La Recherche*, núm. 286, abril de 1999, págs. 58-64.

La mente, emergencia superior de la complejidad humana, ha podido ser considerada por los reduccionistas como un epifenómeno del cerebro, que a su vez es una superestructura del genoma. Si esto es así, en adelante lo que toma el control de sus dos infraestructuras y deviene dominante es el epifenómeno de la superestructura. Puede que pronto el poder de la mente sobre los genes supere al de los genes sobre la mente, y el poder de la mente sobre el cerebro al del cerebro sobre la mente.

La mente deviene de este modo omnipotente estableciendo su poder sobre el cerebro y el genoma, sus dos determinantes sin los cuales nada sería.

Pero la mente omnipotente comprende cada vez menos. Está encerrada en el conocimiento compartimentado, la técnica miope. Prisionera de una lógica disyuntiva y cerrada, no puede comprender la complejidad de la era planetaria, de lo humano, de la vida.

Es el demiurgo del cuatrimotor que propulsa la nave espacial Tierra, pero no es el piloto, y el cuatrimotor prosigue su locomoción incontrolada.

La mente humana, emergencia de *homo sapiens-demens*, lleva en sí las locuras humanas. No puede abstraerse del individuo y de la cultura de donde emerge, y el individuo así como la cultura llevan en sí las barbaries de *sapiens-demens*.

La mente humana ha perdido todo control sobre sus creaciones, la ciencia y la técnica, y no ha adquirido control sobre las organizaciones sociales y los procesos históricos.

La mente controla las máquinas, cada vez con más capacidad de ejecución, que ha creado, pero la lógica de estas máquinas artificiales controla cada vez más la mente de los técnicos, científicos, sociólogos, políticos, y más ampliamente de todos aquellos que, obedeciendo a la soberanía del cálculo, ignoran todo lo que no es cuantificable, es decir los sentimientos, sufrimientos, felicidad, de los seres humanos. Esta lógica es aplicada de este modo al conocimiento y a la conducta de las sociedades, y se expande en todos los sectores de la vida. La inteligencia artificial está ya en las mentes de nuestros dirigentes, y nuestro sistema de educación favorece el dominio de esta lógica sobre nuestras propias mentes.

La mente dispone del mayor poder y sufre de la mayor debilidad, y tiene sobre todo la mayor debilidad en el mayor poder. Es de una extrema debilidad ante todos los procesos desencadenados, pero esta debilidad ha adquirido la capacidad extrema de producir la aniquilación de la especie.

Hoy la batalla se libra sobre el terreno de la mente.

Recordemos aquí como apólogo la historia de la película de ciencia-ficción *El planeta prohibido*. Unos humanos llegan a un planeta desconocido que parece desierto. Y sin embargo, por la noche espectros monstruosos vienen a amenazarlos, y deben protegerse con barreras electrificadas. Los exploradores acaban por descubrir las construcciones subterráneas de una gigantesca civilización hiperdesarrollada desaparecida. Y finalmente, saben lo que ocurrió. Los krells, autores de esta civilización, habían adquirido semejantes poderes sobre la materia que decidieron espiritualizarse totalmente liberándose de sus cuerpos. Pero, al hacer esto, liberaron sus monstruos interiores hasta entonces disimulados o inhibidos, y éstos les destruyeron. Desde entonces los monstruos yerran por el planeta desierto.

Al fiarse de la supuesta omnipotencia de su mente, los krells habían liberado a sus monstruos. Habían olvidado considerar la complejidad de la relación *sapiens-demens* propia de su especie.

No tenemos que buscar la omnipotencia de la mente. Tenemos que buscar su pertinencia. Tenemos que querer hacerla salir de las miopías y fragmentaciones que se le han impuesto culturalmente. Tenemos que querer hacerla intervenir para la salvación del porvenir humano.

Es la aptitud de la humanidad para tomar el control del cuatrimotor tomando el control de sí misma lo que podría orientar hacia un porvenir mejor.

Como este porvenir depende también de la mente humana, el problema de la reforma del pensamiento, es decir, de la reforma de la mente, se ha vuelto vital.

¿La otra vía?

Un problema más profundo se le plantea a la mente. Es el examen del sentido que ha tomado toda la historia humana bajo el impulso occidental, y que hoy conduce a la carrera desenfrenada del cuatrimotor. ¿Adónde conduce el desencadenamiento de la potencia material? No sólo a posibilidades de autodestrucción de la humanidad, sino también al subdesarrollo de las potencialidades internas de la mente en provecho de la colonización del mundo material, a la negligencia del interior en provecho del exterior, a la atrofia del alma.

Ahora bien, nuestra civilización se ha desviado de la vía interior, que dispone de otros poderes posibles. Conocemos, entre los poderes de la mente, los alucinados de crear dioses y demonios, de dar vida a las ideas, los de provocarse llagas por la histeria o por la fe, como en los estigmatizados que llevan en los puños las llagas de Cristo. Pero hay otras aptitudes de la mente, subdesarrolladas o todavía desconocidas. Se descubren algunas en los yoguis, cuyos ejercicios puramente espirituales logran controlar en profundidad, por mediación del cerebro, las actividades del corazón. La mente provoca curaciones llamadas milagrosas. El control de la mente por la mente ha sido practicado por los chamanes, los iluminados de religiones orientales.

Una gran obra de ciencia-ficción, la epopeya de las Fundaciones de Isaac Asimov, nos cuenta una historia de un lejano futuro. La civilización intergaláctica, surgida de la nuestra, ha llegado al agotamiento, y sus sabios, conscientes de los síntomas de su decadencia, transportan a un planeta, llamado entonces Fundación, todos los archivos, los documentos, las informaciones, las técnicas que algún día podrán contribuir al renacimiento de la civilización. Efectivamente, ésta se hunde bajo el golpe de antagonismos irreductibles. Los dirigentes de Fundación deben escuchar cada siglo el mensaje ya registrado de los sabios que guían sus orientaciones. A pesar de estos consejos, finalmente la Fundación se hunde, vencida por un enemigo poderoso. Lo que no sabían los ciudadanos de la Fundación es que los sabios habían previsto una segunda Fundación que desarrollaría por su parte, no los poderes materiales, sino los poderes mentales, y es esta fundación la que ha sobrevivido y permite el nacimiento de una nueva civilización[13]...

¿Podemos imaginar una civilización más allá de la megalomanía humana?, ¿podemos imaginar una era de poderes interiores de la mente tras la era de los poderes materiales, que los haría complementarios?

Todavía estamos en los inicios de la aventura humana, siendo que la amenaza del fin se acerca. La humanidad todavía está en rodaje y ya estamos en las cercanías de la posthumanidad. La aventura es más desconocida que nunca.

[13] I. Asimov, *Límites de la fundación*, Barcelona, Plaza & Janés, 2000.

PARTE CUARTA

El complejo humano

CAPÍTULO PRIMERO

Despiertos y sonámbulos

Despiertos, duermen.

HERÁCLITO

Somos autómatas tanto cuanto espíritus.

PASCAL

Somos marionetas manipuladas por manos desconocidas. No somos más que las espadas con las que las mentes combaten.

BÜCHNER

La espiritualidad y la sexualidad [...] no son cosas que ustedes poseen y que están en ustedes; por el contrario, son ellas las que les poseen y son ustedes quienes están en ellas, pues ellas son demonios muy potentes.

C. G. JUNG

Estamos librados a estos dioses, a estos monstruos, a estos gigantes, nuestros pensamientos; a menudo estos beligerantes terribles retuercen nuestras almas.

VICTOR HUGO

Somos de la materia de la que están hechos los sueños.

SHAKESPEARE

Llegamos al último y antiguo problema: ¿forma parte la libertad de nuestro patrimonio identitario? ¿Disponemos de libertad, de libertades?

Ante todo, hay que definir el término.

Una libertad aparece cuando el ser humano dispone de las posibilidades mentales de hacer una elección y tomar una decisión, y cuando dispone de las posibilidades físicas o materiales de actuar según su elección y su decisión. Cuanto más apto es para usar la estrategia en la acción, es decir, para modificar su escenario inicial en ruta, mayor es su libertad.

Cuanto más elevado es el nivel de elección, más elevado es el nivel de libertad (la libertad de elegir la carrera es de un nivel más elevado que la elección de una marca de automóvil); cuanto mayor es la diversidad de las posibles elecciones, mayor es la posibilidad de libertad (la elección de una residencia cuando hay una gran diversidad de posibilidades comporta una mayor libertad que cuando no hay más que una sola alternativa); cuanto más posibilidades de decisión y acción hay, más posibilidades de libertad hay.

La libertad sólo puede ejercerse en una situación que comporte a la vez orden y desorden; en efecto, se precisa un mínimo de estabilidades y regularidades, es decir, de certidumbres *a priori,* para hacer una elección y tomar decisiones, y se precisa un mínimo de desórdenes o *alea,* es decir de incertidumbres *a priori,* para elaborar una estrategia. Demasiado orden impide la libertad. Demasiado desorden la destruye. De hecho, es el cóctel natural de orden-desorden-organización lo que hace materialmente posible la libertad.

La posibilidad de libertad nos resulta subjetivamente evidente. Sentimos nuestra libertad cada vez que tenemos ocasión de elegir y tomar una decisión. Vemos a los otros seres responsables de sus actos, es decir, que los realizan libremente.

Y aquí vuelve la gran y tradicional pregunta de la filosofía y de la ciencia. ¿Nuestras elecciones, nuestras decisiones y nuestras acciones, son verdaderamente libres? ¿No están determinadas sin que dudemos de ello, de suerte que nuestras posibilidades de elección no son más que ilusión? ¿No somos puestos en acción cuando creemos actuar? ¿La libertad no es nuestra mayor ilusión subjetiva?

Durante tres siglos, y hoy todavía en numerosos dominios, la ciencia ha zanjado las cosas en ese sentido. Su principio determinista y su principio de objetividad le impedían concebir un sujeto autónomo. De hecho, experimentamos los constreñimientos de nuestro medio natural; somos prisioneros de nuestro patrimonio genético que ha producido y determinado nuestra anatomía, nuestra fisiología, nuestro cerebro, por tanto nuestra mente; estamos encerrados en nuestra cultura que inscribe en nosotros, desde nuestro nacimiento, sus normas, tabúes, mitos, ideas, creencias, y estamos sometidos a nuestra sociedad que nos impone sus leyes, reglas y prohibiciones; somos poseídos incluso por nuestras ideas, que se apoderan de nosotros cuando creemos disponer de ellas. De este modo, estamos ecológica, genética, social, cultural, intelectualmente determinados. ¿Cómo podríamos disponer de libertades?

En consecuencia, a pesar y a causa mismo de la evidencia de nuestra experiencia subjetiva, la ciencia determinista ve en la libertad la ilusión misma de la subjetividad.

Ahora bien, es preciso saber que la autonomía pudo ser definida físicamente desde hace medio siglo[1] y que la autoorganización funda la noción de autonomía viviente. Sobre estas bases, he enunciado en muchas ocasiones, por no decir que he machaconeado[2], la concepción de la autonomía dependiente. Es preciso, además, comprender que la noción de sujeto designa la autoafirmación de la autonomía individual[3]. Examinaremos la posibilidad de una libertad sobre esta base.

---

[1] N. Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, París, Hermann, 1958. H. von Foerster, «On self-organizing systems and their environment», en *Self-Organizing Systems*, Nueva York, Pergamon, 1960.

[2] Cfr., entre otras, *El Método* 2, págs. 137-170, 353-384; *Science avec conscience*, París, Fayard, 1982; reed., Éd. du Seuil, col. «Points Sciences», 1990, «L'autonomie dépendante», págs. 190-202. Hay trad. española, véase la Bibliografía, págs. 341-342.

[3] Cfr. parte segunda, capítulo 1, «Lo vivo del sujeto», y más adelante en este capítulo, págs. 301-302 y 316-317.

El imperio del medio

Podemos sustituir una concepción de la autonomía dependiente por la de un medio exterior que impone sus fatalidades a los vivientes: la autonomía viviente depende de su medio exterior, del que saca energía, organización, conocimiento. Ésa es la razón de que no haya autonomía viviente que no sea dependiente[4]. Lo que produce la autonomía produce la dependencia que produce la autonomía.

Por ello, la influencia del medio es aquello que constituye para el ser viviente no sólo los constreñimientos, obstáculos y amenazas, sino igualmente las condiciones de su autonomía.

La existencia social y el desarrollo técnico han dado a los seres humanos una autonomía considerable en relación con el medio natural; las técnicas de la agricultura, los transportes, la industria, constituyeron conquistas de autonomía por sojuzgamiento de las energías materiales y explotación de las producciones naturales, conduciendo a una efectiva dominación de la naturaleza, evidentemente a través de una multiplicación de dependencias, así como de una dependencia global respecto de la biosfera de la que formamos parte.

Al desarrollar su autonomía por la domesticación de la naturaleza, la sociedad histórica impone constreñimientos crecientes a los individuos (a menudo hasta sojuzgar al mayor número posible), lo que nos conduce a preguntarnos: ¿volverán a perder los individuos la autonomía ganada sobre la naturaleza, por la dependencia respecto de la sociedad?

El imperio de los genes

Antes de llegar a este interrogante, tenemos que examinar si la autonomía de lo viviente respecto del mundo exterior no comporta en sí misma una dependencia interior ineluctable.

Es cierto que la dependencia de una organización autónoma respecto de sus componentes físicos y químicos es la condición evidente de toda autonomía. Esta dependencia se profundiza en la dependencia

[4] Su dependencia respecto del ecosistema forma un bucle. La biocenosis (parte viviente del ecosistema) está constituida por las interacciones entre seres vivientes, y por tanto depende de los seres vivientes que dependen de ella.

genética, que no es una dependencia de origen exterior, como la dependencia ecológica, sino de origen interior y anterior puesto que es hereditaria. Como los genetistas especifican el papel de los genes con la palabra «programa», entonces la autonomía viviente, incluida la humana, estaría programada como la de un autómata. De este modo, la organización genética da autonomía al individuo en relación con el entorno natural, pero poniéndolo bajo su dependencia.

Según la concepción genética integrista, los genes detentan la verdadera soberanía sobre nuestros seres, y la aparente autonomía de los individuos, de hecho, no es más que obediencia a los genes[5]...

Recordemos brevemente los argumentos que se oponen a esta concepción imperial[6]:

— No hay dependencia de la organización viviente en relación con sus genes, sino autonomía-dependencia recíprocas; para que pueda expresar información, es preciso que un ADN esté orgánicamente integrado en una célula; depende del citoplasma como el citoplasma depende de él. El ADN aislado de una célula no es más que molécula. Es el conjunto célula-genoma u organismo-genoma lo que permite la actividad de los genes, y lo que al mismo tiempo la protege, puesto que existen proteínas ancilares que reparan las hebras dañadas de ADN. De hecho, la relación entre la especie (la reproducción, los genes) y el individuo constituye un circuito generador/regenerador en el que cada término es a la vez producto y productor del otro[7].

— La concepción pangenética pretende que son los genes los que son autónomos, egoístas, altruistas, inteligentes. Pero eso es suponerles una cualidad de sujeto que sólo emerge en el nivel del individuo.

— Es la actividad computante[8], propia de la autoorganización de lo viviente, lo que transforma los engramas genéticos en programa según las necesidades y actividades del organismo.

---

[5] E. O. Wilson, *Sociobiología, la nueva síntesis*, Barcelona, Omega, 1980. R. Dawkins, *El gen egoísta*, Barcelona, Labor, 1979.

[6] Cfr. H. Atlan, *La Fin du «tout génétique»?*, París, INRA, 1999. Hemos examinado en otro lugar *(El Método* 2) las formas reductoras del pangenetismo que ha sustituido el imperio de los genes por el imperio del medio.

[7] Cfr. la definición de J. Gayon en el diccionario *Philosophie et histoire des sciences* de D. Lecourt: «En definitiva, la cuestión de saber si algo es o no un gen depende del estado de la célula, y en consecuencia de la situación en la cual se sitúa el experimentador. Entonces nos vemos obligados a admitir que el "gen" no tiene autonomía ni existencia física y sustancial, y que lo que existe verdaderamente en el nivel molecular no son los átomos génicos autónomos y sustanciales sino una dinámica del genoma en interacción con su entorno celular.»

[8] Sobre el *cómputo*, cfr. *El Método* 2, págs. 210-227, y Definiciones, págs. 331-340.

— Lo que está inscrito en estos engramas es en primer lugar la formidable experiencia de nuestro linaje, de nuestra especie *(sapiens)*, de nuestro orden *(primate)*, de nuestra clase *(mamífera)*, de nuestra rama *(vertebrada)*, de nuestro reino *(animal)*, de nuestra organización *(viviente)*. De este modo, es nuestra dependencia respecto de nuestro capital genético lo que nos da nuestra autonomía.

— El cerebro humano, producido por un proceso genéticamente determinado, está a su vez en relación de autonomía-dependencia respecto de los genes.

— Lo propio del ser humano, en relación con los otros animales, es la regresión de los programas innatos de comportamiento, en provecho del aumento de las competencias innatas que permiten efectuar comportamientos autónomos. El desarrollo, en el ser humano, de la aptitud innata para elaborar estrategias múltiples permite abrir sus campos de libertad. En efecto, podemos actuar de forma autónoma porque disponemos de la aptitud innata para efectuar comportamientos no innatos, es decir de la aptitud innata para la elección y las decisiones.

— Todas las actividades humanas son genéticamente dependientes, fisiológicamente dependientes, cerebralmente dependientes. Pero es en la dialógica de estas múltiples dependencias donde emerge la autonomía mental del ser humano, capaz de efectuar elecciones y elaborar estrategias.

De este modo, los genes no son los amos de lo viviente: los amos serían de hecho la memoria y la experiencia hereditaria engramadas en ellos. Los amos serían en ese sentido nuestros ancestros. Y estos ancestros muertos nos hacen vivientes, nos hacen humanos, nos han dotado de un cerebro de donde emergen la mente, la consciencia, la elección, la decisión.

Retengamos que no podemos escribir nuestros destinos sino obedeciendo la inscripción genética incluida en cada una de nuestras células. Nuestra autonomía se forja en esa sumisión. Contrariamente al dogma pangenético, los genes humanos permiten la libertad humana.

El gen significa de este modo a la vez herencia biológica y cultural, carga y regalo, determinación y autonomía, limitación y posibilidad, necesidad y libertad. El individuo experimenta un destino que le da la posibilidad de libertades.

Cuando consideramos nuestra doble dependencia, la que respecta al *Genos* (el gen) y la que respecta a *Oikos* (el medio), podemos ver

que la dependencia respecto de *Genos* procura la autonomía individual respecto de *Oikos*, y que la dependencia respecto de *Oikos* alimenta esta autonomía. El cierre genético del individuo le impide ser destruido bajo la invasión de los determinismos o *aleas* exteriores, y su apertura al mundo le permite constituir y desarrollar sus prácticas autónomas.

Más profunda y fundamentalmente, la autonomía del individuo humano *se afirma* en su cualidad de sujeto. Recordemos que ser sujeto es autoafirmarse ocupando el centro del propio mundo. Como la cualidad de sujeto comporta un principio de inclusión en un Nosotros (la familia, la especie, la sociedad), su autoafirmación efectúa la apropiación de su inscripción comunitaria (familia, patria), la de su inscripción hereditaria, no sólo de parentesco, sino, como hemos visto, antropológica, primática, mamífera, etc. *De este modo, el* fatum *genético se transforma en destino personal en el acto de autoafirmación del sujeto.*

El querer-vivir no es sólo la autoafirmación de la especie a través del individuo sino también la autoafirmación del individuo a través de la especie. El individuo-sujeto se apropia de su *Genos* pero sin dejar de depender de él, pues, al tiempo que ocupa el puesto egocéntrico, es a su vez dialógicamente ocupado por el *Genos*. El individuo se autonomiza apropiándose del *Genos* al cual obedece. Su dependencia hereditaria singular, sin dejar de ser dependencia, deviene fundamento de la identidad personal. Vivimos nuestras vidas resucitando en nosotros a nuestros ascendientes. De este modo, poseemos los genes que nos poseen.

Y, como vamos a ver ahora, la inscripción del individuo en una cultura y en una sociedad le hace experimentar una nueva dependencia, que a menudo le priva, pero que en ocasiones le ofrece la posibilidad de una autonomía y de un acceso a la libertad nuevos.

La influencia sociológica

La cultura va a inscribir en el individuo su *imprinting*, impronta matricial a menudo sin retorno que marca desde la primera infancia el modo individual de conocer y comportarse, y que se profundiza con la educación familiar y después escolar. El *imprinting* fija lo prescrito y lo prohibido, lo santificado y lo maldito, implanta las creencias, ideas, doctrinas que disponen de la fuerza imperativa de la verdad o de la evi-

dencia. Enraíza en el interior de las mentes sus paradigmas[9], principios iniciales que mandan los esquemas y modelos explicativos, la utilización de la lógica, y ordenan las teorías, pensamientos, discursos. El *imprinting* va acompañado de una normalización que hace callar toda duda o contestación de las normas, verdades y tabúes.

Imprinting y normalización se reproducen de generación en generación: «Una cultura produce modos de conocimiento en los humanos sometidos a esta cultura, los cuales, por su modo de conocimiento, reproducen la cultura que produce estos modos de conocimiento»[10]. De ahí el carácter aparentemente implacable de los determinismos interiores a la mente.

Pero, en todo individuo, la herencia cultural se encuentra con su herencia biológica; éstas se entrecombinan y entrecombaten, determinando estimulaciones o inhibiciones recíprocas que modulan la expresión de esta herencia biológica y la de esta herencia cultural. De este modo, cada cultura, por medio de su sistema de educación, de sus normas, de sus prohibiciones, de sus modelos de comportamiento, reprime, inhibe, favorece, estimula, sobredetermina la expresión de tal aptitud innata, ejerce sus efectos sobre el funcionamiento cerebral y sobre la formación de la mente, y de este modo interviene para coorganizar y controlar el conjunto de la personalidad.

La herencia biológica y la herencia cultural son complementarias, pero eventualmente antagonistas. Nuestra dependencia genética nos permite que no experimentemos totalmente, no sólo los determinismos ecológicos, sino también los determinismos culturales. De este modo, la autonomía innata, hija de la herencia biológica, permite resistir a la dictadura del *imprinting* cultural. Inversamente, la autonomía adquirida por integración de una rica cultura permite superar el peso de una herencia biológica constrictiva. El juego entre los caracteres individuales producidos por la herencia biológica y la formación de la personalidad por las normas culturales permite una extrema diversidad de individuos, y algunos, reacios ante lo que para la mayoría es aceptado como evidencia, serán inconformistas, desviantes, incluso rebeldes ante el *imprinting* justamente porque disponen de una fuerte autonomía mental.

---

[9] Sobre la noción de paradigma, cfr. *El Método* 4, págs. 216-244, y Definiciones, págs. 331-340.

[10] *El Método* 4, págs. 27-30.

En lo sucesivo podemos concebir las condiciones sociales y culturales de las libertades.

Las culturas de las sociedades arcaicas permitieron el desarrollo de individuos que habían logrado una agudeza muy viva de los sentidos para captar como signos y mensajes los múltiples indicios y eventos del mundo exterior, y que pudieron asegurar de este modo su autonomía en su entorno natural; formaron individuos con cualidades politécnicas, maestros en el arte de fabricar y manejar sus útiles y sus armas, expertos en estrategias de caza, capaces de edificar su casa. Los arcaicos son seres «libres» sin Estado pero no son ciudadanos, son libres pero están sometidos a tabúes y a normas culturales, libres en su entorno pero limitados a este entorno, libres por su policompetencia pero limitados por sus útiles.

Las sociedades históricas dotadas de Estado sojuzgan y sujetan. El Estado se inscribe como un Superyo en la mente de los individuos sujetados e instala una cámara sagrada consagrada a su devoción. Aquí las libertades son en primer lugar privilegio de las elites.

Una sociedad autoritaria y sobre todo totalitaria no hace más que oprimir a los individuos prohibiendo las libertades. Como bien percibiera La Boétie[11], hay una parte de servidumbre aceptada en la servidumbre sufrida, incluso un miedo a la libertad en la medida en que ésta significa también riesgo, incertidumbre y responsabilidad. Sin duda también, una marca demasiado fuerte del *imprinting* sobre la infancia conduce al infantilismo social.

No obstante, siempre existen mentes desviantes, mentalmente autónomas, que desafían las puestas en el Índice, los anatemas y peligros. Son mentes libres que se atreven a la insumisión o a la resistencia. Algunos, desde Giordano Bruno a Soljenitsyne se enfrentan incluso al suplicio y la muerte en su revuelta contra un Orden implacable. Y muchos reacios secretos o desviantes potenciales se revelan abiertamente cuando la normalización se debilita.

La alta complejidad social favorece las autonomías individuales: limita la explotación, restringe el sujetamiento, permite la autonomía física, mental y espiritual, y, cuando hay democracia, la libertad de las elecciones políticas.

Esta alta complejidad va unida al desarrollo de las comunicaciones, los intercambios económicos y de ideas, al juego de los antagonismos entre intereses, pasiones y opiniones. En lo sucesivo, el campo de

[11] E. de La Boétie, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el contra uno*, publicado en 1576, Madrid, Tecnos, 1986.

las libertades humanas aumenta con el aumento de las elecciones individuales (de mercancías, parejas, amistades, ocios, etc.).

Los desarrollos de las pluralidades en el campo económico, en el campo político (democracia), en el campo de las ideas, constituyen de este modo los caldos de cultivo de las libertades individuales.

En estas condiciones, el sujetamiento de los individuos deviene moderado e intermitente, las dos cámaras de la mente se comunican, el Superyo no ahoga al Yo *(Moi),* las brechas se multiplican en el *imprinting* cultural y la normalización. La desviancia ya no es eliminada siempre en su germen y puede tener su papel innovador. Ideas desconocidas, procedentes de otros lugares o de los subsuelos mismos de la sociedad, pueden propagarse.

La democratización de las sociedades constituye un proceso histórico, siempre inacabado, de extensión de los derechos y las libertades. La democracia y la laicidad abren al ciudadano el derecho a fiscalizar la ciudad y el mundo. Se le permite, mejor se le pide, el examen y la opinión sobre lo que ha dejado de ser sagrado: la conducta de los asuntos públicos y la reflexión sobre su destino. En lo sucesivo, la parte autónoma de la mente se introduce en la cámara que había sido subyugada; la mente individual ya no está encerrada en el pequeño círculo de las decisiones de la vida privada. Los individuos devienen ciudadanos relativamente libres. Son sujetados a sus deberes, pero para poder gozar de sus derechos. De ahí la importancia antropológica de la democracia.

La vida cotidiana, en el seno de una sociedad compleja y laicizada, abre la elección en el matrimonio, el desplazamiento, en ocasiones la residencia o el trabajo. Da libertades para realizar algunos deseos y algunas aspiraciones.

Semejantes sociedades permiten la existencia de una vida cultural, intelectual y en ocasiones política ricamente dialógica, fundada en los conflictos de ideas, el intercambio de argumentos, y esta vida cultural alimenta la autonomía de la mente. Cuando las reglas de la democracia se enraízan en la cultura y la política, entonces se enraíza una tradición crítica de libertad de la mente. *El* imprinting *cambia de naturaleza: prescribe la libertad.*

Las sociedades muy complejas comportan sin embargo sojuzgamientos y sujetamientos múltiples. Las libertades de la mente de hecho son limitadas. Incluso en nuestras sociedades, hay santuarios de lo sagrado, *imprintings* profundos, prejuicios múltiples; sigue habiendo conformismos que, en ocasiones, dominan. El pensamiento libre debe aceptar a menudo la incomprensión y la soledad, y la normali-

zación en el seno de las megamáquinas no deja de reprimir las desviancias. Los derechos se siguen compartiendo de forma desigual, incluso en las sociedades democráticas de alta complejidad, y las posibilidades de libertad de movimiento, de acción, de goces, de la mente, están repartidas de forma muy desigual... Las libertades se cultivan más en los márgenes, en los artistas, los «originales», las pequeñas comunidades inconformistas. Algunos, anómicos, vagabundos, disidentes, pasan a través de las mallas de la sociedad, buscan en los subsuelos refugio para su libertad personal, pero en la exclusión pierden sus libertades civiles. La libertad puramente egocéntrica, que ignora las reglas y constreñimientos sociales así como los imperativos morales, deviene criminal. Las libertades que transgreden la ley acaban en la cárcel.

A menudo, quienes se han quedado dentro de la megamáquina practican una resistencia colaboracionista, es decir hacen lo mínimo para que las cosas funcionen salvaguardando pequeñas playas de privacidad: son las astucias sociales de la libertad. Las resistencias espontáneas de los individuos a los constreñimientos y servidumbres del orden social constituyen un fermento libertario permanente.

Un poco por todas partes, hay esfuerzos múltiples e incesantes para la autoexpresión y la autodeterminación.

En toda sociedad, las mentes reacias al *imprinting* y a la normalización son los furrieles de las libertades de los demás.

El individuo no es eminentemente libre más que en la medida en que sea capaz de contestar a la sociedad.

La libertad lleva en sí la transgresión. La libertad sin freno va hacia el crimen, la libertad en rebelión corre el riesgo de la muerte. En el límite, la libertad mata o es condenada a pena de muerte.

En ciertos lugares, en ciertos momentos privilegiados, hay brotes de libertades creadoras. Ciertos individuos despliegan entonces sus aptitudes para imaginar y concebir y, transgrediendo las normas, se manifiestan como descubridores, teóricos, pensadores, creadores. Esta libertad sigue siendo rara...

Volvemos a encontrar aquí la ambivalencia de la relación entre sociedad e individuo. La sociedad posee al individuo, pero éste puede ser también coposeedor beneficiándose de sus derechos cívicos y participando de la organización de aquélla. Ella sujeta al individuo, pero puede también emanciparlo. La cultura impone su *imprinting* y al mismo

tiempo aporta sus saber-hacer. Saberes y conocimientos que desarrollan la individualidad; en las sociedades pluralistas, admiten la autonomía de las ideas y la expresión de las creencias o dudas personales. De ahí su ambivalencia radical: *la cultura sujeta y autonomiza.*

La autonomía individual se forma, mantiene, reprime o atrofia según el juego entre dependencia genética y dependencia cultural que a la vez se oponen y se unen. Toda cultura subyuga y emancipa, encarcela y libera. Las culturas de las sociedades cerradas y autoritarias contribuyen fuertemente a la subyugación, las culturas de las sociedades abiertas y democráticas favorecen las emancipaciones[12].

La influencia de la historia

Por último, a tantas influencias surgidas de la sociedad y de la cultura, hay que añadir la influencia de la historia cuando su curso deviene precipitado, con choques, con torbellinos, incierto. Entonces los individuos son proyectados, arrastrados, tambaleados en un flujo desdencadenado cuya destinación ignoran. Entonces es cuando sus decisiones son tomadas con prisas y cegueras, cuando se multiplican las elecciones erróneas. De este modo, de 1789 a 1815, cada actor histórico fue arrastrado más allá de lo que quería y de lo que esperaba. Las consciencias afrontan *double binds*, es decir, conminaciones éticas contradictorias. De este modo, dos patriotismos se opusieron en junio de 1940, encarnado uno por el jefe de Estado legalmente elegido, mariscal de Francia, y el otro por un general rebelde exiliado en Londres. Simultáneamente, se opusieron dos internacionalismos: el de la obediencia a la línea del partido comunista que ordenaba aceptar la alianza concluida entre Hitler y Stalin, el de los minoritarios desviantes del partido que iniciaron la resistencia al ocupante nazi. Las derivas se apoderaron de los pacifistas integrales de 1940 que creían colaborar con una paz alemana duradera y que colaboraron de hecho, a partir de 1941, con la máquina de guerra nazi. Arrastraron a militantes que se habían adherido al comunismo por la emancipación de la humanidad a convertirse en fanáticos despiadados. La ecología de la acción nos dice que toda acción amenaza con verse desviada de su sentido e incluso ir en el sentido contrario a su intención. Son innumerables los ejemplos de estas desviaciones que provoca el curso accidentado y atormentado de la historia.

---

[12] Cfr. *El Método* 4, «El complejo de las "libertades"», págs. 82-84.

Como decía con razón Rivarol: «Lo más difícil en período de perturbaciones no es cumplir con el deber, sino conocerlo.» ¿Qué significa la libertad cuando la consciencia está oscurecida y extraviada? La aventura de la libertad es un «juego curioso», un juego peligroso. Vemos aquí que la libertad corre el mismo riesgo que la verdad: el riesgo del error.

Es evidente que es más fácil, treinta años después, disipada la confusión, ver claro allí donde tantas mentes se extraviaron.

La influencia de las ideas

Los individuos no sólo son sujetados por su sociedad y su cultura, también lo son por sus dioses y sus ideas.

Como hemos visto, los dioses y las ideas han surgido como ectoplasmas colectivos a partir de las mentes humanas, se han convertido en entidades dotadas de vida e individualidad, alimentados por la comunidad de sus fieles. Retroactuando sobre las mentes sin las que nada serían, devienen todo. Han adquirido un poder inaudito que sacan de nuestras aspiraciones, nuestros deseos, nuestras angustias y nuestros temores. Hemos segregado estos seres mentales, pero ellos nos sujetan y reinan sobre nosotros. Nos poseen en el sentido vudú y en el sentido dostoievskiano del término.

Las ideas que nos poseen son ideas-fuerza, Ideas-mito, de poder sobrehumano y providencial. Las ideas se sirven de los humanos, los encadenan, se desencadenan y los arrastran: «Las ideas han hecho fracasar al siglo XX, han incendiado el planeta, han hecho que el Danubio se cubra de sangre, han deportado a millones de hombres»[13], constata Tchossitch. Victor Hugo dijo con razón[14]: «Estamos librados a estos dioses, estos monstruos, estos gigantes, nuestros pensamientos; a menudo estos beligerantes terribles huyen por los pies de nuestras almas.»

¡Cuántos millones de individuos no han sido víctimas de la ilusión ideológica; creyendo obrar por la emancipación de la humanidad, de hecho han obrado para su sojuzgamiento!

Pero también hay, y a menudo por el efecto de eventos fulminantes o experiencias reveladoras, fracturas de ideas, desinflamientos de ideologías. Muchos humanos han podido librarse de sus dioses, que de este modo han perdido todo poder respecto de ellos. Muchos humanos han

[13] D. Tchossitch, *Le Temps du pouvoir,* París-Lausana, L'Âge d'homme, 1996, pág. 235.
[14] En *Quatre-vingt-treize.*

podido liberarse de ilusiones ideológicas, inmunizarse contra sus errores pasados (pero no siempre contra sus errores futuros).

No podemos prescindir de ideas rectoras, de ideas-fuerza, pero podemos intentar entonces verificar que no nos embauquen, examinar el camino que nos hacen seguir. Entre estas ideas rectoras e ideas-fuerza está la idea de libertad. Y cuando somos poseídos por ella, nos permite adquirir libertades.

También aquí el problema de la libertad se plantea en términos de autonomía-dependencia. Si somos totalmente poseídos por una idea, perdemos la libertad de juzgarla, de confrontarla con la experiencia. Deberíamos poder ser autónomos al tiempo que estamos poseídos, es decir ser capaces de dialogar de forma crítica y racional con nuestras ideas, sin tener no obstante que eliminar la pasión, incluso el carácter de mito que está incluido en todas las ideologías de emancipación, las cuales nos empujan a obrar por la libertad de los demás.

Los caminos de la libertad

La complejidad de la relación entre individuo, especie, sociedad, cultura, ideas es la condición de la libertad. Cuanto mayores son las complejidades de la trinidad humana, mayor es la parte de autonomía individual, mayores son las posibilidades de libertad.

La ciencia clásica no ha podido ver en los humanos más que objetos o máquinas. El pangenetismo hace de ellos autómatas programados. Las ciencias humanas que se formaron sobre el modelo de la física antigua se dieron como proyecto hacer inventario de los determinismos económicos, sociales, culturales, psicológicos, y ocultaron al individuo, el sujeto, la autonomía, la iniciativa. En cambio, la concepción espiritualista de la libertad la mitifica haciéndola independiente de las condiciones físicas, biológicas, sociológicas.

He intentado concebir las posibilidades de libertades humanas en y por sus dependencias ecológicas, biológicas, sociales, culturales, históricas. He intentado ir más allá del genetismo, del culturalismo, del sociologismo, pero integrando al gen, la cultura, la sociedad. He querido situar el problema de la libertad en la relación autonomía-dependencia, posesión-poseedor.

He querido concebir las relaciones ambivalentes, inciertas, cambiantes, entre autonomía y dependencia. La autonomía necesita dependen-

cias, pero las dependencias pueden determinar sojuzgamientos que aniquilan la autonomía.

No he podido ignorar el peso eventualmente trágico de las determinaciones, sojuzgamientos, sujetamientos, posesiones.

No he podido ignorar las desviaciones y los fracasos que provoca la *ecología de la acción.*

El tiempo de una vida humana puede ser totalmente sojuzgado a la necesidad de sobrevivir para vivir, es decir, de experimentar el trabajo sin estar seguro de gozar de la vida, a no ser por *flashes*... De este modo, en lugar de sobrevivir para vivir, se vive para sobrevivir. Vivir para sobrevivir mata en su germen las más importantes posibilidades de libertad: es una aplastante mayoría de humanos la que, no sólo en la historia pasada, sino también hoy por todo el globo, no ha podido vivir mas que para sobrevivir y, en las sociedades de baja complejidad, en las peores condiciones.

La máquina no trivial

La autonomía humana y las posibilidades de libertad no se producen ex nihilo, *sino por y en la dependencia anterior (patrimonio hereditario), la dependencia exterior (ecológica), la dependencia superior (la cultura), que la coproducen, la permiten, la nutren, al tiempo que la limitan, la subordinan, y amenazan permanentemente con sujetarla y destruirla.*

Las polidependencias, repitámoslo, son condiciones de autonomía: la autonomía biológica necesita la dependencia ecológica, la autonomía cerebral depende de la dependencia genética, la autonomía mental es nutrida por la dependencia cultural, la autonomía del comportamiento es alimentada por la cultura que proporciona técnicas y conocimientos eficaces.

Las dependencias genéticas tienden a reprimir las dependencias culturales, y las dependencias culturales tienden a reprimir las dependencias genéticas; y es por este juego por el que la mente humana, formada por la cultura, puede disponer de la suficiente autonomía mental para resistir a los *imprintings* de esta cultura.

Cuanto más rica e inventiva es la vida psíquica, menos programada está (en relación a los genes, a la sociedad, a la cultura), más campos de libertad abre.

Cuanto más rica es la consciencia, más ricas son las libertades posibles. La consciencia, emergencia de tantas posesiones poseídas, de

tantas dependencias productoras de autonomía, metapunto de vista reflexivo de sí sobre sí, de conocimiento del conocimiento, es la condición de la pertinencia de la elección y la decisión, y finalmente del valor moral e intelectual de la libertad humana.

Es aquí donde podemos considerar todo lo que nos diferencia de una máquina trivial. Una máquina trivial es una máquina cuyos comportamientos se predicen cuando se conocen las informaciones de las que ella dispone. El ser humano sería una máquina trivial si obedeciera de forma aditiva a sus determinaciones ecológicas, biológicas, sociales y culturales. Pero si concebimos la dialógica y el bucle en el que se autoafirma su cualidad de sujeto, entonces se destrivializa. De hecho, somos máquinas no triviales, porque nuestra autoafirmación de sujeto dispone de un cuasi polidispositivo lógico genético, cultural y egocéntrico.

Es cierto que a menudo nos comportamos como máquinas triviales. Sin cesar, repetimos, imitamos, volvemos a empezar. Cada mañana, cada cual se asea según los mismos ritos, coge el metro en la misma estación y, siguiendo el mismo itinerario, entra en el despacho o en el taller a la hora prevista, cumple el trabajo prescrito siguiendo un mismo horario. No obstante, si bien aparentemente somos a menudo máquinas triviales, en caso de perturbación podemos realizar nuestros programas por medios no triviales. Si uno de nosotros se levanta tarde, no se tomará el desayuno; si su metro está averiado, intentará pillar un taxi; si su coche se acerca a un embotellamiento, inventará un itinerario. Cada vez que utilizamos medios astutos, nuevos, inventivos para evitar obstáculos imprevistos, cada vez que sustituimos un programa prescrito por una estrategia improvisadora, cada vez que somos habilidosos, incluso nos hacemos los listillos, nos revelamos como máquinas no triviales.

De hecho, en los momentos decisivos de su existencia es cuando el ser humano puede escapar al orden trivial. Un hombre, fascinado por una mirada de mujer encontrada por la calle, la abordará y cambiará su vida. En el momento de casarse con el novio que no le gusta, una chica huye con su amante. En el momento de partir a una guerra que juzga injusta, un recluta deserta. Las mujeres oprimidas se rebelan y van a militar por los derechos de su sexo. Los prisioneros de guerra huyen del campo. Los disciplinados y sometidos inician la resistencia. El falangista Dionisio Ridruejo inicia una resistencia al franquismo yendo a distribuir octavillas a las cocheras de los tranvías de Madrid. Todos los actos de evasión o de resistencia son de naturaleza no trivial.

El ser humano es una máquina no trivial no sólo porque el observador exterior no puede predecir con certeza todos sus comportamientos, sino también porque lleva en sí un principio de incertidumbre que es su principio de libertad. Es intrínsecamente una máquina no trivial porque dispone de una posibilidad de apartarse de la norma, de una potencialidad de catálisis, de descubrimiento, de decisión. Toda invención y creación revela el carácter no trivial de la mente humana.

Por último, en cada destino interviene el *alea* que, incluso antes del nacimiento, contribuyó a formar una pareja, y después a repartir los genes parentales; que, a partir del nacimiento, se manifiesta en forma de accidentes, duelos, experiencias singulares, encuentros; que, en el interior de cada cual, surge de forma inesperada en sus actos o decisiones de máquina no trivial, en particular la adhesión a una fe o la desconversión.

Nuestras libertades también dependen de azares: pueden realizarse apoderándose del azar al vuelo, pero pueden ser abolidas por el azar. Como nuestras vidas, son tributarias de la suerte y de la mala suerte.

Siendo la libertad elección, y siendo aleatoria toda elección, tomamos nuestras libres decisiones en la incertidumbre y el riesgo.

Y ésta es la paradoja: al tiempo que insertos en procesos transindividuales, genéticos, familiares, sociales, culturales, noológicos, al tiempo que sometidos a los *aleas* de todo tipo, somos individuos relativamente autónomos, relativamente capaces de perseguir nuestros fines individuales y disponer eventualmente de libertades.

El destino humano se conduce en zigzag, en una dialógica de azar, necesidad y autonomía. Tantos azares, tantas necesidades en una vida humana, y sin embargo puede encontrar posibilidades de autoconstrucción de su autonomía:

— a través de la capacidad de adquirir, capitalizar, explotar la experiencia personal (cierto que también con la posibilidad de enormes errores e ilusiones);

— a través de la capacidad de elaborar estrategias de conocimiento y comportamiento (es decir, de dar la cara a la incertidumbre y utilizar el *alea);*

— a través de la capacidad de elegir y modificar la elección;

— a través de la capacidad de consciencia.

Lo que despierta a la mente humana a la libertad es que puede desconectarse a la vez de lo inmediato temporal, el presente, y lo in-

mediato espacial, que el pensamiento puede, hasta cierto punto, separarse de la sociedad y del mundo, y que la consciencia puede distanciarse relativamente de sí misma y ponerse en un metapunto de vista. De otro modo, el individuo sería una máquina determinista trivial.

Las libertades de la mente

La mente *(mind)* de un ser humano es a la vez la sede de los sujetamientos y la sede de las libertades. Es la sede de los sujetamientos cuando es prisionera de su herencia biológica, de su herencia cultural, de los *imprintings* experimentados, de las ideas impuestas, de un poder del Superyo imperativo en el interior de sí misma.

Cuando algunos dejan de estar sujetos a las órdenes, mitos y creencias impuestos y se convierten por fin en sujetos interrogadores, entonces comienza la libertad de la mente.

La libertad de la mente es mantenida, fortificada por:

— las curiosidades y aperturas hacia el más allá (de lo que es dicho, conocido, enseñado, recibido);

— la capacidad de aprender por sí misma;

— la aptitud para problematizar;

— la práctica de las estrategias cognitivas;

— la posibilidad de verificar y eliminar el error;

— la invención y la creación;

— la consciencia reflexiva, es decir la capacidad de autoexaminarse que tiene la mente, y, para el individuo, de autoconocerse, autopensarse, autojuzgarse;

— la consciencia moral.

Posesión

El problema de la libertad humana se sitúa por encima de la alternativa entre libre albedrío y determinismo. Se le debe introducir la concepción de la autonomía dependiente, como he hecho en todos los niveles. Esta concepción reconoce las determinaciones, pero excluye el determinismo absoluto. Reconoce las libertades pero excluye el libre albedrío absoluto.

Nos permite confrontar posesión y libertad. Somos poseídos por nuestros genes, nuestra cultura, nuestros dioses, nuestras ideas, nuestros amores, pero en cierta forma podemos tomar posesión de lo que nos posee. Recordemos que la sede egocéntrica del individuo-sujeto incluye la inscripción genocéntrica (de la especie, de la familia) y la inscripción sociocéntrica. Todo ocurre como si el sujeto humano, poseído por la especie, la familia, la sociedad, se apropiara de ellas al mismo tiempo.

Lo que nos posee nos permite existir, nos impide ser libres y al mismo tiempo nos permite ser libres. Somos poseídos por el bucle de posesión mutua entre la mente, el cerebro, la cultura, la sociedad, los genes, el medio, pero en nuestros momentos de autonomía poseemos a este bucle que nos posee. La autoafirmación del sujeto se apropia de lo que lo posee sin que el sujeto deje de ser poseído.

El término de posesión debe ser entendido no sólo en el sentido de apropiación, como he hecho precedentemente, sino también en el sentido que adquiere cuando el ser humano es habitado por un espíritu, un genio *(djinn)* o un demonio que se apodera de él. El término demonio adquiere aquí su sentido griego, en el que, por ejemplo, Eros es un poderoso demonio. Y ése es el sentido en el que lo emplea Jung en la cita dada en exergo de este capítulo: «La espiritualidad y la sexualidad [...] no son cosas que ustedes poseen y que están en ustedes, por el contrario son ellas las que les poseen y son ustedes quienes están en ellas, pues ellas son demonios muy potentes.» Complejicemos añadiendo que estos demonios son a la vez exteriores e interiores a nosotros, y que los poseemos siendo poseídos por ellos.

A través de los genes, son nuestros ascendentes, nuestros ancestros quienes nos poseen, y nosotros los repetimos, los imitamos, los volvemos a empezar. El culto del ancestro primordial en los arcaicos, el culto de los ancestros y de los padres en Roma, en China, en Vietnam, son justos homenajes a su presencia viviente en nosotros. Somos poseídos por la cultura y por la sociedad, que no son fuerzas anónimas: como enuncié más arriba, el ser social es un viviente del tercer tipo, presente en nuestra mente, en ocasiones a través del rostro del Führer o del Padre de los pueblos.

Incluso, y sobre todo, un acto creador es a la vez autónomo y poseído. Los románticos hablaban de una Inspiración superior que toma posesión del artista. Los actos creadores comportan a la vez una parte consciente que transciende la posesión y una posesión inconsciente que transciende la parte consciente.

Entre vigilia y sonambulismo

«Despiertos, duermen», decía Heráclito en una fórmula admirable que nos despierta a nuestra condición de durmientes. Efectivamente, somos sonámbulos en estado de vigilia. «Aun estando normalmente despierto, el adulto estaría siempre en hipnosis parcial», dice Catherine Lemaire en *Rêves éveillés*[15]. Estamos hechos de una materia común al sueño y a la vigilia, como sabía Shakespeare, pero esta materia común no sabemos decantarla, aislarla, ni de la vigilia ni del sueño. La vida tiene aspectos de sonambulismo. Al igual que existe una materia negra constitutiva del cosmos, hay un sonambulismo de fondo constitutivo del ser humano. Pero todo esto todavía no es bastante justo. No somos totalmente sonámbulos, pero tampoco estamos totalmente despiertos. Somos como Petruska, el Moro, la Bailarina, del ballet de Stravinski, marionetas que se autonomizan, se evaden de su barraca, hasta que Petruska muere bajo el sable del Moro. Somos manejados como por un manipulador, y en ocasiones escapamos a nuestros hilos, empujados por el amor, el odio, la locura. Cuando Petruska es traspasado por el sable[16] del Moro, de su vientre no sale sino serrín. Pero a nosotros, en el momento de morir, nos viene la sangre, los sollozos, los estertores.

Podemos sentir de forma contradictoria que nuestro mundo es absolutamente real en el sentido en que nada es más real que el sufrimiento, la felicidad, el amor, y que es absolutamente irreal, hecho de apariencias, de espejos, alucinaciones, ilusiones, lo que traducen los términos de *samsara* y *maya*, sentimiento de incompletud de nuestra realidad que nos da este fragmento de un poema vertical de Roberto Juarroz:

El mundo es el segundo término
De una metáfora incompleta
Una comparación
Cuyo primer elemento se ha perdido.

---

[15] C. Lemaire, *Rêves éveillés: l'âme sous le scalpel*, Le Plessis-Robinson, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999.

[16] Se sabe que Petruska, enamorado de la Bailarina, escapa a sus hilos; es perseguido por el Moro hasta que el Moro lo mata de un sablazo; pero su vientre sólo contenía serrín, y el marionetista vuelve a llevar a Petruska a su barraca, al Moro y a la Bailarina, que de nuevo van a ponerse a patalear sin medida.

Somos sin duda víctimas de nuestro modo de concebir que disjunta y opone lo real y lo irreal, y trivializa cada uno de estos términos. No llegamos a concebir sus vínculos, sus interferencias, ni a nombrar lo que los une y los separa. Y ello nos impide concebir cómo estamos a la vez despiertos y sonámbulos.

Somos, en el seno de un universo extraño que nos es tan familiar, autómatas, sonámbulos, posesos. Cumplimos de forma alucinatoria con nuestra obligación de vivir, como si fuéramos efectivamente autómatas programados desde siempre, con nuestro corazón que bate maquinalmente cada segundo, nuestro organismo que trabaja hiperciberné ticamente con sus órganos y sus miríadas de células, con nuestro enorme ordenador cerebral cuyas operaciones inconscientes tienen nuestra consciencia a su merced.

Somos habitados por la vida, por la especie, por nuestros ascendientes, por la cultura, por la sociedad, por las ideas. Experimentamos el *imprinting*, el paradigma, la ley. Somos máquinas que a menudo parecen triviales. Somos también máquinas de reprimir, olvidar, ocultar, ilusionarnos, mitificarnos, equivocarnos, y en primer lugar, sobre nosotros mismos.

No podemos escapar a la suerte de permanecer medio despiertos y medio sonámbulos. También aquí nos vuelve el término de histeria, tomado en un sentido no patológico sino antropológico. Nuestro estado entre vigilia y sonambulismo puede ser calificado de histérico en el sentido de que le da sustancia al mundo que, si no se viera más que su naturaleza física, no sería más que ondas y partículas, y que, si no se vieran más que sus articulaciones matemáticas, no tendría más carne que una radiografía. No se puede vivir sino en la histeria, que da consistencia carnal al mundo a partir de nuestro sufrimiento y de nuestro goce. Es en la histeria como vivimos la intensidad de nuestra realidad y la inmensidad de nuestra ilusión.

Nuestra consciencia es una llamita vacilante que se deja engañar ella misma por la falsa consciencia, pero es el piloto encendido del cual dispone nuestra existencia sonámbula. La vigilia más allá del sonambulismo que ha pedido Siddharta Çakyamuni, convertido en Buda (este nombre significa «el Iluminado»), no puede estar sino más allá del sueño: la nada. No intentamos ni dormir totalmente ni «despertarnos» totalmente. Sabemos que esta vida es a la vez lo que hay de más ilusorio y de más real, de más precioso y de más vano...

Podemos ser conscientes de nuestro sonambulismo, de nuestros automatismos. Podemos resistir al *imprinting*, al paradigma, a la ley. Estamos sin duda abocados a la errancia, pero no estamos condenados ineluctablemente al error, la ilusión, la falsa consciencia. Tenemos destellos de lucidez, momentos de libertad, a pesar de todas estas servidumbres y en cierta forma gracias a ellas. Y ésa es la razón de que seamos máquinas no triviales, y ésa es la razón de que podamos poseer a lo que nos posee.

Evidentemente, es por la consciencia como, diferenciándose de cualquier animal, el ser humano puede, en ciertas condiciones y ocasiones a veces decisivas, manifestar su libertad.

En la consciencia está el acto de autoafirmación del sujeto, y en el acto de autoafirmación del sujeto humano está el acto de autoafirmación de la consciencia. La autoafirmación del sujeto es el acto en el que éste toma posesión de sus posesiones, el acto de apropiación de su destino.

Desde luego que esta autoafirmación no nace *ex nihilo:* lo he dicho, es el querer-vivir de los ancestros perpetuándose desde el fondo de su muerte, es el querer-vivir de la vida lo que se ha implantado en el individuo-sujeto y se afirma en él. Pero el individuo-sujeto se ha apropiado de la autoafirmación de la vida y de la de sus ascendientes para afirmarse.

¿En qué juego estamos? Estamos en muchos juegos, jugados, juguetes, pero al mismo tiempo jugadores. Toda existencia humana es a la vez jugante y jugada. Todo individuo es una marioneta manipulada de lo anterior, del interior y del exterior, y al mismo tiempo un ser que se autoafirma en su calidad de sujeto.

Capítulo 2

Vuelta a lo original

La tarea es agrandar nuestra razón para hacerla capaz de comprender aquello que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón.

Maurice Merleau-Ponti

La verdad se protege a sí misma: los antagonismos crecen simétricamente al lado de ella sin alcanzarla.

Braque

La paradoja suprema del pensamiento es querer descubrir algo que no puede pensar.

Kierkegaard

La temperatura de la propia destrucción es la temperatura de la propia regeneración.

Hadj Garùm O'Rin

Lo posible es un pájaro misterioso que planea siempre por encima del hombre.

Victor Hugo

I. El complejo humano

Ecce homo. Este trabajo que quiere ser racional rompe con toda tentativa, por lo demás irracional, de racionalizar al ser humano, racionalizar la historia, racionalizar la vida. El conocimiento racional de lo humano implica el reconocimiento de lo que en él excede a *homo sapiens*.

Rompe con la tentativa no menos irracional de disolver la noción de hombre, de considerarla como una invención arbitraria.

Rompe con la concepción insular que aísla al humano del mundo biológico y físico. Lo enraíza, por el contrario, en este mundo. Nos sitúa entre los tres infinitos, lo infinitamente grande, lo infinitamente pequeño y lo infinitamente complejo, uniéndose los dos primeros en el tercero. Muestra que, cual un elemento de holograma, no sólo somos una pequeña parte del cosmos, sino también que el cosmos se encuentra presente en nosotros. Muestra que la identidad humana comporta una identidad física y biológica. Pero muestra también «la humanidad de la humanidad», es decir la identidad que distingue al ser humano tanto de la naturaleza cuanto de la animalidad, aunque haya surgido de la naturaleza y siga siendo un animal.

Rompe con las concepciones reductoras de *homo sapiens, homo faber* y *homo oeconomicus*. Complejiza la noción de hombre comenzando por quitar lo que en su neutro conserva la connotación masculina que oculta lo femenino, e insiste en la unidad y dualidad de lo masculino y lo femenino. La mayor parte del tiempo empleo el término de ser humano cuando quiero designar al individuo, y más simplemente el humano cuando quiero designar la trinidad individuo → sociedad → especie.

Todo este trabajo es conducido por el sentimiento de la complejidad humana: religa y articula todo lo que ha sido disjunto, desglosado, compartimentado por y en las disciplinas. De este modo, individuo, sociedad, especie aparecen como tres dimensiones complementarias/concurrentes/antagonistas de lo humano, sin que se las pueda jerarquizar, si no es de forma cíclica, cambiante, oscilatoria; todas estas dimensiones se anudan en el individuo (presencia en él de la sociedad, presencia en él de la especie y presencia del individuo en la una y la otra).

La unidad humana se encuentra fuertemente afirmada, pero no menos fuertemente la diversidad humana, y ello a todos los niveles, biológico, individual, cultural..

El individuo mismo es uno y múltiple; su unidad se concibe no sólo sobre una base genética, fisiológica, cerebral, sino también a partir de la noción de sujeto, de la que aquí damos una definición nueva que comporta particularmente un doble principio de exclusión y de inclusión (cfr. págs. 81-82) que permite comprender a la vez el egocentrismo, la intersubjetividad y el altruismo.

Por último, el ser humano es definido de una forma bipolarizada como el *yin yang,* donde la afectividad está siempre presente:

sapiens/demens
faber/ludens/imaginarius
oeconomicus/consumans/estheticus
prosaicus/poeticus

No se puede escapar a *demens,* el cual es complejo en sí mismo, puesto que anima lo imaginario, la creatividad, el crimen.

Que los seres humanos se consagren a divertirse, a consumirse, a perderse, a adorar lo invisible, a exaltarse, esto puede ser considerado como un despilfarro desprovisto de funcionalidad social. Pero el despilfarro, el gasto, el consumo, constituyen eflorescencias de la complejidad individual y de la complejidad social. Revelan la diferencia irreductible entre la sociedad de humanos y una máquina trivial. Ésa es la razón de que la aplicación de los modelos deterministas, económicos, racionalizadores para conocer el universo humano desconozcan lo esencial.

Este trabajo muestra que la extrema complejidad de la mente humana, que permite invención y creación en todos los dominios, es de

una extraordinaria fragilidad. La mente siempre está amenazada por regresiones, ilusiones, delirios, pero también hay delirios que favorecen la genialidad.

Este trabajo rompe también con toda concepción demasiado coherente que petrifica lo humano o le levanta una estatua. Muestra su inacabamiento y su incompletud. Muestra los límites no sólo de su razón sino también de su mente. Lo muestra siempre infantil y adolescente, incluso en la edad adulta, e infantil ante la muerte. Lo muestra arcaico bajo la corteza moderna, neurótico bajo el caparazón de normalidad. Muestra que la inteligencia es difícil y que la ilusión es su riesgo permanente. Muestra la relación complementaria y antagonista individuo/sociedad. Indica la dialéctica de lo que sojuzga y lo que libera. Advierte que el desarrollo técnico, industrial, económico, va acompañado de un nuevo subdesarrollo psicológico, intelectual y moral.

Muestra al ser humano librado a los dobles juegos de la historia, de la consciencia y de la inconsciencia, de la verdad y del error.

Lo muestra juguete y jugador, sin que se sepa si es más juguete que jugador.

La existencia

Este trabajo quiere considerar igualmente la situación existencial del ser humano. Ésta, presente en toda literatura y poesía fuertes, está ausente en las ciencias humanas.

Ésa es la razón de que haya insistido en la experiencia subjetiva así como en los caracteres lúdicos, estéticos, poéticos de la vida humana. Vivir para vivir significa vivir poéticamente.

He querido reparar en la presencia a menudo enmascarada de la muerte en la existencia humana, y, sobre todo, en su papel formador y destructor de consciencia.

El ser humano lleva en sí a la vez la consciencia y la inconsciencia de su finitud; se siente invadido por el infinito en la experiencia religiosa, poética y erótica del éxtasis.

Es un ser de esperanza y desesperanza, como nos dice *La Tragédie de l'homme* de Mardach.

Es el «ridiculísimo héroe» del que habla Pascal.

Su verdadero tesoro, su consciencia, nació como epifenómeno, marginal y parásita. Se encuentra desde el origen lastimada y afligida por la muerte.

Es una llama vacilante, endeble, inestable, todavía en sus inicios, siempre frágil, corriendo el riesgo continuo de la ilusión, la *self-deception*, la falsa consciencia.

Aún no ha emigrado hacia el centro de la mente, para convertirse en su piloto encendido permanente. El devenir de la humanidad se jugará también en el devenir de la consciencia.

II. El misterio humano

Muchos misterios aparecen cada vez más obsesivos con los progresos del conocimiento. Así ocurre con el de la relación entre el individuo, este ser distinto, aislable, efímero, y la especie, esta continuidad ininterrumpida. La explicación por los genes no resuelve el misterio, remite a él.

La hominización comporta todavía demasiadas incógnitas, y sabremos sin duda comprender mejor el bucle entre la causalidad endógena y la causalidad exógena que ha hecho emerger la humanidad. Pero el enigma, y, según creemos, el misterio, están en el enorme aumento cerebral del que, desde su aparición, dispone *homo sapiens*, y que, desde el origen, permitió un Mozart, Beethoven, Cervantes, Shakespeare, Pascal, mientras que *sapiens* ha vivido más de cien mil años en condiciones en las que no lo podía utilizar. Es cierto que todas las especies que tienen posibilidades de supervivencia deben disponer de un excedente de recursos cerebrales en relación con los de su adaptación al medio, pero la genialidad potencial de la mente humana supera no sólo todo suplemento de ayuda, sino también su propia posibilidad de concebirla.

No sólo nos quedan muchas tinieblas en la comprehensión de lo humano, sino que el misterio se espesa a medida que avanzamos en el conocimiento. De este modo, conocer el cerebro en su organización hipercompleja de miles de millones de neuronas no hace sino profundizar el misterio que el cerebro plantea a la mente y que la mente plantea a la mente. El hecho de que una mente humana haya emergido sigue siendo un misterio. El hecho de que no pueda sondear su propio misterio es un misterio. Y además, ¿conocemos verdaderamente todas sus cualidades, todas sus propiedades? ¿Hay virtualidades de la mente que nuestra mente ignora? ¿No tenemos en nosotros, aunque adormecida, esta facultad que tienen los gatos de pequeño cerebro de adivinar de lejos? Si es verdad, como he preten-

dido en otro lugar[1], que estamos en la prehistoria de la mente humana, entonces muchas potencialidades de la mente todavía no se han expresado. ¿No podemos suponer conexiones, comunicaciones, resonancias, empatías, telepatías, visiones que se clasifican con el nombre de fenómenos paranormales y cuya veracidad todavía no se sabe?

La mente sigue siendo, según la fórmula de Juan de la Cruz, la «nube oscura de donde viene toda claridad». Como hemos dicho, el fondo de la mente humana sigue siendo desconocido y el hecho mismo de que haya mente humana sigue siendo un misterio[2].

Pero sólo el pleno empleo de la mente nos hace tomar consciencia del misterio de la mente. De ahí la necesidad del pleno empleo de los recursos de la razón, que nos conduce a reconocer los límites de la razón; de ahí la necesidad de reconocer los límites de la lógica sin renunciar a la lógica. El conocimiento de los límites es la única forma, aunque limitada, que tenemos para considerar su más allá.

El misterio humano va unido al misterio de la vida y al misterio del cosmos, puesto que llevamos en nosotros la vida y el cosmos. El misterio de la vida no está sólo en su nacimiento, tan difícil de concebir[3], sino también en la creación de formas innumerables, complejas y refinadas. «La creatividad es el misterio supremo de la vida», dice Berdiaev, quien añade: «comprender el acto creativo significa reconocer que es inexplicable y sin fundamentos»[4]. El misterio del cosmos no deja de aumentar. Parece establecido actualmente que la parte observable de nuestro universo es minúscula: las estrellas constituyen el 0,5%, el hidrógeno libre y el helio el 4%, los elementos pesados 0,03%, los neutrinos 0,3%, un 30% estaría constituido por la materia negra y un 65% por una energía negra. La búsqueda de la gran unificación teórica en física, en lugar de conducirnos al ideal de simplicidad que fue el mito de esta ciencia, nos deja entrever con la teoría de las cuerdas, un universo de nueve dimensiones entrelazadas, y quizá acompañado de un doble o fantasma. En el origen, bien sea una fluctuación en un vacío que no es vacío, bien sea un choque en-

[1] *Pour sortir du XXe siècle,* pág. 345.

[2] Puede que «se acerque el momento en el que lo que sigue siendo inexplicable podrá requerirnos» (René Char).

[3] Cfr. *El Método* 1, págs. 358-364.

[4] N. Berdiaev, *Signification de l'acte createur* (1916), citado en *Encyclopaedia Universalis 2000* (cd-rom), artículo «Berdiaev».

tre dos universos. La búsqueda de la gran Unificación se paga con la muy grande Complejidad. De todos modos, en el fin de lo inteligible surge lo ininteligible.

Todos los misterios están reunidos en nosotros.

Como me escribe Jean Tellez, «el misterio pasmoso que constituye el fenómeno humano aparece sobre el fondo del misterio pasmoso que es la vida, que aparece sobre el fondo del misterio pasmoso que es el cosmos; y todas estas cosas pasmosas remiten unas a otras para reforzarse».

Los últimos avances de las ciencias de la naturaleza llegan a la situación paradójica, ya indicada por Pascal, en la que el Conocimiento conduce al Misterio: «Qué cosa es el hombre en la naturaleza, una nada respecto del infinito, un todo respecto de la nada, un medio entre nada y todo [...] [está] infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio, es igualmente incapaz de ver la nada de donde se le ha extraído y el infinito en el que ha quedado engullido.»

Los principios del pensamiento complejo, la dialógica, el bucle recursivo, el principio holográmico son explicantes que llegan, según creo, más adelante en la elucidación de lo humano, de la vida, del mundo. Pero estos explicantes, como todos los explicantes, son inexplicables en sí mismos. Al llevar en sí el principio de inacabamiento del conocimiento, el pensamiento complejo permite un misterioso reforzamiento del misterio.

Lo impensado y lo impensable están más presentes que nunca.

Nuestro conocimiento vuelve a encontrar la ignorancia, pero ennoblecida, pues ya no es la ignorancia arrogante que se ignora, es la ignorancia nacida del conocimiento que se sabe ignorante.

No sabemos si existen, en otro lugar o incluso en la tierra, formas de complejidad viviente, de pensamiento desconocidas para nosotros, incluso no directamente cognoscibles. Sería presuntuoso hacer del humano la medida de toda complejidad posible.

¿Qué haríamos si apareciera una mente dotada de cualidades intelectuales y éticas superiores? ¿La mataríamos, como tenemos por costumbre?

No estamos solamente en una aventura desconocida. Estamos habitados por nuestro propio desconocido.

El vuelo de la golondrina, el saltito del gorrión, el salto del jaguar, la luz de una mirada, no hay nada en este mundo que no lleve en sí el misterio.

Era preciso pues, situar al humano en su misterio y situar al misterio en su humanidad.

III. La vuelta al «hombre genérico»

El término de hombre genérico lo tomo del joven Marx, y traduzco genérico no tanto por referencia al género (humano) cuanto a la aptitud de generar todos los caracteres y todas las cualidades humanas puestas de relieve a lo largo de este libro, así como otras innumerables virtualidades de las que todavía no nos hemos dado cuenta. Es la aptitud que, más acá y más allá de las especializaciones, los cierres, las compartimentaciones, es la fuente generadora y regeneradora de lo humano. El interés del término «genérico» es que nos conduce a esa cosa que para la *humanidad de la humanidad* sería análoga a las potencialidades de las «células madre» del embrión, incluidas igualmente en la médula ósea del adulto, y que son capaces de regenerar los miembros lesionados, generar nuevos órganos, incluso realizar la clonación de un nuevo organismo.

El hombre genérico de Marx estaba desprovisto de subjetividad, de afectividad, de amor, de locura, de poesía. Era esencialmente un *homo faber* y *oeconomicus*. Hay que enriquecer lo genérico.

Lo genérico, entendido en este sentido, es lo primordial, el *Arché,* a la vez el origen y el principio. Se pueden interpretar en este sentido las palabras de Heidegger: «El Comenzamiento sigue estando. No yace tras nosotros [...] sino que se alza ante nosotros»[5]. Esta verdad fue descubierta de otro modo por Rousseau en su tesis sobre el estado de naturaleza, reciclada por Marx en la tesis del hombre genérico, y completada por el mismo Marx al unir la vuelta a lo originario con su superación.

Esta doble verdad nos dice que la finalidad humana *(Télos)* pasa por el origen genérico *(Arché),* según un bucle *Arché* → *Télos;* el progre-

[5] M. Heidegger, *La autoafirmación de la universidad alemana: discurso del rectorado,* Madrid, Tecnos, 1989.

so no puede venir más que de la vuelta a las fuentes, no del olvido del *Arché*.

Para progresar, es preciso encontrar la fuente generativa. Para mantener lo adquirido, es preciso regenerarlo sin cesar. Para cada uno y para todos, para uno mismo y para el otro, en el amor, la amistad, el paso de los años, es precisa la regeneración permanente. *Todo lo que no se regenera, degenera.* «Quien no está naciendo, está muriendo», canta Bob Dylan. Es una de las lecciones más importantes que saco de este trabajo emprendido hace treinta y dos años.

Grande es la verdad del retorno a lo original: lo original, es el ser inacabado de nacimiento, es la infancia salvaguardada en la edad, es la polivalencia y las múltiples potencialidades de *homo complexus*, es la comunidad de una sociedad.

La verdad del *Arché* ha sido ocultada por el progresismo, que creyó que no era más que retraso y primitivismo, y que no vio la verdad humana más que en el movimiento ascendente de la historia.

Ahora bien, la historia lleva un doble juego incierto y aleatorio.

Lo genérico (la exigencia de lo Inicial, en términos heideggerianos) es lo que debe animar el nuevo devenir humano.

Estamos en ese momento de la era planetaria que nos permite volver a encontrar el origen común. Ahora es cuando, para realizar la humanidad, es preciso volver a las fuentes de este origen común, al tiempo que conservamos los enriquecimientos singulares adquiridos en el curso de las diásporas, y después de los mestizajes. A lo que es preciso recurrir es a las fuerzas nacientes (creadoras) del lenguaje, de la mente, de la consciencia. Asumir la relación inicial de la trinidad individuo/sociedad/especie, es volver a encontrar el *Arché* y es apostar por el futuro. Asumir conscientemente esta trinidad, es elegir el destino humano en sus antinomias y su plenitud, y es afirmar con ello en el más alto nivel la libertad, que de este modo es puesta al servicio no sólo de uno mismo, sino también de la especie y de la sociedad.

El progreso debe aparecer entonces como un trabajo del hombre genérico en el nivel planetario. Ésa es la razón de que nuestro devenir planetario necesite de una antropoética[6] y de una antropolítica[7], que

[6] Volumen siguiente y, esperemos, final de *El Método: Ética.*

[7] Cfr. *Introduction à une politique de l'homme.*

asocian la regeneración de la verdad genérica y la búsqueda de un progreso regenerado.

Digamos, en fin, que no hay Origen puro. El origen de *homo sapiens* aparece en el curso de un largo proceso de hominización que éste acaba. El nuevo Origen, que quizá advendrá a partir de nuestra incierta agonía planetaria, debería ser el comienzo de la humanización.

IV. La segunda prehistoria

Estamos en una segunda prehistoria, la de la Edad de Hierro planetaria, prehistoria de una posible sociedad-mundo y aunque siga siendo prehistoria de la mente humana, puede que sea prehistoria de la era técnica...

Estamos en los comienzos groseros: los primeros policelulares eran mucho menos complejos que las células que ellos asociaban, y con el tiempo desarrollaron su organización, produjeron sus emergencias y sus creatividades[8]. Así ocurrirá, si llega algún día, con la sociedad-mundo.

Nuestras consciencias están subdesarrolladas. Podrían alcanzar niveles de elucidación, de complejidad superiores, mejor aún, controlar nuestros actos, nuestras conductas, nuestros pensamientos, ayudarnos a dialogar con nuestras ideas. Pero también podrían experimentar regresiones y perversiones.

¿Podremos asumir el destino dialógico de *sapiens-demens*, es decir conservar la razón pero no encerrarse en ella, conservar la locura pero no ensombrecerse en ella?

¿Podremos soportar la situación neurótica del ser humano en el mundo, consciente a la vez de ser todo para sí mismo y nada en el universo?

¿Podremos asumir la angustia del inacabamiento de nuestras vidas y de la incertidumbre del destino humano, podremos aceptar ser abandonados por los dioses? ¿Podremos abandonarlos?

---

[8] *El Método* 2, pág. 238.

¿Sabremos lo bastante que sólo el amor y la poesía vividos son las respuestas capaces de hacernos afrontar la angustia y la mortalidad?

¿Podremos inhibir la megalomanía humana y regenerar el humanismo?

¿Podremos fortificar lo más precioso, lo más frágil, estas últimas emergencias que son el amor y la amistad?

¿Podremos reprimir los monstruos que están en nosotros por la virtud del amor y de la fraternidad?

¿Podremos practicar la reforma interior que nos haría mejores?

¿Podremos un día «habitar poéticamente la tierra»?

La humanidad está en rodaje. ¿Existe la posibilidad de reprimir la barbarie y civilizar verdaderamente a los humanos?

¿Podrá proseguir la hominización como humanización?

¿Será posible salvar la humanidad realizándola?

Nada está seguro, tampoco lo peor.

Definiciones

Arché

Esta palabra griega significa aquí a la vez el origen, el principio y lo primordial.

Autonomía dependiente

En griego, la autonomía es el hecho de seguir la propia ley. La autonomía de lo viviente emerge de su actividad de autoproducción y autoorganización. El ser viviente, en el que la autoorganización efectúa un trabajo ininterrumpido, debe alimentarse de energía, materia e información exteriores para regenerarse permanentemente. Su autonomía es pues dependiente y su autoorganización es una auto-eco-organización.

Bucle recursivo

Noción esencial para concebir los procesos de autoorganización y de autoproducción. Constituye un circuito donde los efectos retroactúan sobre las causas, donde los productos son en sí mismos productores de lo que los produce.

Esta noción supera la concepción lineal de la causalidad causa → efecto.

Computación

Del latín *computatio,* acción de suputar simultáneamente, com-parar, confrontar, comprender.

«La computación es una actividad de carácter cognitivo, que opera sobre signos que separa y/o religa; comporta una instancia informacional, una instancia simbólica, una instancia de la memoria, una instancia logicial.»

Cfr. El Método 3, págs. 46-61.

La computación de los ordenadores puede asegurar funciones cognitivas como reconocer formas, diagnosticar, razonar, elaborar estrategias combinando cálculo lógico y método heurístico (por ejemplo, por ensayo y error). Incluso puede demostrar teoremas o hacer descubrimientos. Las operaciones lógicas dependen de las computaciones, las cuales dependen a su vez de las operaciones lógicas.

Una actividad computante es inherente no sólo a la actividad cerebral, sino también a la autoorganización viviente, incluida la celular, pero dispone de cualidades y especificidades desconocidas en el ordenador.

De este modo, el unicelular es, de forma indiferenciada, a la vez un ser, un existente, una máquina y un ordenador. Computa su propia organización *vía* los circuitos ADN-ARN-proteínas, transforma en información los estímulos exteriores, y practica cierto conocimiento de su entorno en virtud de principios y reglas específicas. Pero se trata de un *cómputo,* computación egocéntrica que se efectúa a partir de sí, en función de sí, para sí y sobre sí, y comporta una computación de su propia computación.

El *cómputo,* generado y regenerado por la autoorganización de lo viviente, la genera y regenera sin cesar, y ejerce al mismo tiempo su actividad cognitiva sobre su mundo exterior.

La noción de *cómputo* permite concebir los fundamentos bio-lógicos del sujeto.

Consumación

Término surgido de Georges Bataille: búsqueda de intensidad vivida, que compromete al ser entero.

Cuatrimotor

Término que pone en conexión las cuatro instancias ciencia-técnica-economía-industria, para designar las fuerzas que propulsan el desarrollo actual del planeta.

Cultura

Una cultura es un conjunto de saberes, saber-hacer, reglas, estrategias, hábitos, costumbres, normas, prohibiciones, creencias, ritos, valores, mitos, ideas, adquirido, que se perpetúa de generación en generación, se reproduce en cada individuo y mantiene, por generación y re-generación, la complejidad individual y la complejidad social.

La cultura constituye de este modo un capital cognitivo, técnico y mitológico no innato.

Desorden

La noción de desorden comprende las agitaciones, las dispersiones, las turbulencias, las colisiones, las irregularidades, las inestabilidades, los accidentes, los *alea,* los ruidos, los errores en todos los dominios de la naturaleza y la sociedad.

La dialógica del orden y el desorden produce la organización. De este modo, el desorden coopera en la generación del orden organizacional y simultáneamente amenaza sin cesar con desorganizarlo.

Un mundo totalmente desordenado sería un mundo imposible, un mundo totalmente ordenado hace imposibles la innovación y la creación.

Dialógica

Unidad compleja entre dos lógicas, entidades o instancias complementarias, concurrentes y antagonistas que se alimentan la una a la otra, se complementan, pero también se oponen y combaten. A distinguir de la dialéctica hegeliana. En Hegel las contradicciones encuentran solución, se superan y suprimen en una unidad superior. En la dialógica, los antagonismos permanecen y son constitutivos de entidades o fenómenos complejos.

Doble articulación

Propiedad que caracteriza a las lenguas humanas. Las frases son analizables en elementos sonoros (fonemas) desprovistos de significación, los cuales son asociados en entidades provistas de un sentido (palabras). El sentido de la palabra es definido en parte por su contexto, es decir la frase en la que se inscribe.

Ecología de la acción

Por el hecho de las múltiples interacciones y retroacciones en el medio donde se desarrolla, la acción, una vez desencadenada, escapa a menudo al control del actor, provoca efectos inesperados y en ocasiones incluso contrarios a los que esperaba.

1er principio: la acción depende no sólo de las interacciones del actor, sino también de las condiciones propias del medio en el que se desarrolla.

2do principio: los efectos a largo término de la acción son impredictibles.

Emergencia

Las emergencias son propiedades o cualidades surgidas de la organización de elementos o constituyentes diversos asociados en un todo, indeductibles a partir de las cualidades o propiedades de los constituyentes aislados, e irreductibles a estos constituyentes. Las emergencias no son ni epifenómenos, ni superestructuras, sino las cualidades superiores surgidas de la complejidad organizadora. Pueden retroactuar sobre los constituyentes confiriéndoles las cualidades del todo.

Generativo, generatividad

Carácter que diferencia a las autoorganizaciones vivientes de las máquinas artificiales. Éstas, generadas por la civilización humana, no pueden ni autorrepararse, ni autorregenerarse, ni autorreproducirse. Las «máquinas» vivientes disponen de la posibilidad de autogenerarse, autorregenerarse, autorrepararse.

Así se comprende la reorganización permanente de un organismo que genera las células nuevas para reemplazar a las que se degradan.

Cfr. *El Método* 2, págs. 140-171.

Genérico

Término surgido de Marx. El hombre genérico es definido como tal por la aptitud para generar y regenerar las cualidades propiamente humanas.

Holograma (principio holográmico)

Un holograma es una imagen en la que cada punto contiene la casi totalidad de la información sobre el objeto representado. El principio holográmico significa que no sólo la parte está en un todo, sino que el todo está inscrito en cierta forma en la parte. De este modo, la célula contiene en sí la totalidad de la información genética, lo que en principio permite la clonación; la sociedad en tanto que todo, por mediación de su cultura, está presente en la mente de cada individuo.

Hýbris

En los griegos, la desmesura, fuente de delirio.

Imprinting

El *imprinting* es la marca sin retorno que impone la cultura familiar en primer lugar, social después, y que se mantiene en la vida adulta. El *imprinting* se inscribe cerebralmente desde la infancia por estabilización selectiva de las sinapsis, inscripciones primeras que van a marcar irreversiblemente la mente individual en su modo de conocer y actuar. A ello se añade y combina el aprendizaje que elimina *ipso facto* otros modos posibles de conocer y de pensar.

Cfr. *El Método* 4, págs. 27-30.

Máquina

El término «máquina» no se limita en absoluto a las máquinas artificiales producidas por los humanos. Antes de la era industrial, la palabra designaba conjuntos o disposiciones complejas cuyo funcionamiento es regular y está regulado: la «máquina redonda» de La Fontaine, la máquina política, administrativa... En *El Método* designa cualquier entidad, natural o artificial, cuya actividad comporta trabajo, transformación, producción.

La máquina produce lo organizado o lo organizante a partir de lo no organizado, lo mejor organizado a partir de lo menos organizado. Comporta transformaciones químicas, energéticas, en las que las formas se deshacen, se destruyen, pero también se rehacen, se renuevan, se metamorfosean. Produce organización a partir de la desorganización. Los seres-má-

quina participan en el proceso de aumento, multiplicación, complejización de la organización en el mundo. A través de éstos, la génesis se prolonga, prosigue y se metamorfosea en y por la producción» *(El Método* 1, pág. 188). La actividad de las máquinas vivientes no se reduce a la sola *fabricación,* donde predominan el trabajo repetitivo y la multiplicación de lo mismo; comporta también *creación,* donde predominan las ideas de generatividad y novedad.

Mente

Aquí no significa lo que se comprende por «espiritual», sino que tiene el sentido de *mens, mind, mente* (espíritu cognoscente e inventivo).

La mente constituye la emergencia mental nacida de las interacciones entre el cerebro humano y la cultura, esta dotada de una relativa autonomía, y retroactúa sobre aquello de donde ha surgido. Es la organizadora del conocimiento y de la acción humanas.

Noosfera

Término introducido por Teilhard de Chardin en *Le Phénomène humain,* y que aquí designa el mundo de las ideas, los espíritus, los dioses, entidades producidas y alimentadas por las mentes humanas en el seno de su cultura. Estas entidades, dioses o ideas, dotadas de autonomía dependiente (de las mentes y de la cultura que las alimentan), adquieren vida propia y un poder dominador sobre los humanos.

Cfr. *El Método* 4, págs. 116-120.

Orden

Noción que reagrupa las regularidades, estabilidades, constancias, repeticiones, invarianzas; engloba el determinismo clásico («leyes de la naturaleza») y las determinaciones.

En la perspectiva de un pensamiento complejo, hay que subrayar que el orden no es ni universal ni absoluto, que el universo comporta desorden (véase esa palabra) y que la dialógica del orden y el desorden produce la organización.

Cfr. *El Método* 1, págs. 49-114; *Science avec conscience,* págs. 99-112.

Paradigma

Término tomado de Thomas Khun *(La estructura de las revoluciones científicas),* desarrollado y redefinido en *El Método* 4, págs. 216-244.

Un paradigma contiene, para todo discurso que se efectúe bajo su imperio, los conceptos fundamentales o las categorías maestras de la inteligibilidad (conjunción, disyunción, implicación u otras) entre estos conceptos o categorías.

De este modo, los individuos conocen, piensan y actúan según los paradigmas inscritos culturalmente en ellos.

Esta definición del paradigma es de carácter a la vez semántico, lógico e ideo-lógico. Semánticamente, el paradigma determina la inteligibilidad y da sentido. Lógicamente, determina las operaciones lógicas maestras. Ideo-lógicamente, es el principio primero de asociación, eliminación, selección que determina las condiciones de organización de las ideas. En virtud de este triple sentido generativo y organizacional el paradigma orienta, gobierna, controla la organización de los razonamientos individuales y de los sistemas de ideas que le obedecen.

Tomemos un ejemplo: hay dos paradigmas dominantes concernientes a la relación hombre/naturaleza. El primero incluye lo humano en lo natural, y todo discurso que obedezca a este paradigma hace del hombre un ser natural y reconoce la «naturaleza humana». El segundo paradigma prescribe la disyunción entre estos dos términos y determina lo que hay de específico en el hombre por exclusión de la idea de naturaleza. Estos dos paradigmas opuestos tienen en común que obedecen uno y otro a un paradigma más profundo todavía, que es el paradigma de simplificación y que, ante cualquier complejidad conceptual, prescribe bien sea la reducción (aquí de lo humano a lo natural), bien sea la disyunción (aquí entre lo humano y lo natural), lo que impide concebir la *unidualidad* (natural y cultural, cerebral y psíquica) de la realidad humana, e impide igualmente concebir la relación a la vez de implicación y separación entre el hombre y la naturaleza. Sólo un paradigma complejo dialógico de implicación/distinción/conjunción permitiría semejante concepción.

La naturaleza de un paradigma puede ser definida de la forma siguiente:

1. *La promoción/selección de las categorías rectoras de la inteligibilidad.* De este modo, el Orden en las concepciones deterministas, la Materia en las concepciones materialistas, el Espíritu en las concepciones espiritualistas, la Estructura en las concepciones estructuralistas, etc., son los conceptos rectores seleccionados y seleccionantes, que excluyen o subordinan los conceptos antinómicos a ellos (el desorden o azar, el espíritu, la materia, el evento).

2. *La determinación de las operaciones lógicas rectoras.* De este modo, el paradigma simplificador concerniente al Orden o al Hombre procede por disyunción y exclusión (del desorden para uno, de la naturaleza para el otro).

Por este aspecto, el paradigma parece depender de la lógica (exclusión-inclusión, disyunción-conjunción, implicación-negación). Pero en realidad está oculto bajo la lógica y selecciona las operaciones lógicas que devienen a la vez preponderantes, pertinentes y evidentes bajo su imperio. Es él el que prescribe la utilización cognitiva de la disyunción o de la conjunción. Es él el que concede el privilegio a ciertas operaciones lógicas a expensas de otras, y es él el que da validez y universalidad a la lógica que ha elegido. Por ello mismo, da a los discursos y teorías que él controla los caracteres de la necesidad y la verdad.

Así pues, el paradigma opera la selección, la determinación y el control de la conceptualización, la categorización, la lógica. Designa las categorías funda-

mentales de la inteligibilidad y opera el control de su empleo. A partir de él se determinan las jerarquías, clases, series conceptuales. A partir de él se determinan las reglas de inferencia. De este modo, no sólo se encuentra en el núcleo de cualquier sistema de ideas y de cualquier discurso, sino también de toda cogitación.

Se sitúa, en efecto, en el núcleo compútico/cogístico (cfr. *El Método* 3, págs. 127-138) de las operaciones de pensamiento, las cuales comportan cuasi simultáneamente:

— los caracteres prelógicos de disociación, asociación, desestimación, unificación;

— los caracteres lógicos de disyunción/conjunción, exclusión/inclusión, que conciernen a los conceptos rectores;

— los caracteres prelingüísticos y presemánticos que elaboran el discurso condenado por el paradigma.

La ciencia clásica se fundó en el paradigma de simplificación que condujo a privilegiar los procedimientos de reducción, exclusión y disyunción y a considerar toda complejidad como apariencia superficial y confusión a disolver.

Racionalidad, racionalización

La actividad racional de la mente comporta: *a)* modos de argumentación coherentes, que asocian la deducción y la inducción, la prudencia y la habilidad *(metis); b)* la busca de un acuerdo entre sus sistemas de ideas o teorías y los hechos, datos empíricos y resultados experimentales; *c)* una actividad crítica que se ejerce sobre las creencias, opiniones, ideas: *d)* más raramente, aunque de manera no menos indispensable, comporta la autocrítica, es decir la capacidad de reconocer las insuficiencias, los límites, los riesgos de perversión o de delirio (racionalización).

La racionalidad compleja reconoce los límites de la lógica deductiva-identitaria que corresponde a la componente mecánica de todos los fenómenos, incluidos los vivientes, pero que no puede dar cuenta de su complejidad. Reconoce los límites de los tres axiomas de identidad, de no contradicción y de tercio excluso (que afirma que entre dos proposiciones contradictorias, sólo una puede conservarse como verdadera: A es o B o no B).

Toda lógica que excluya la ambigüedad, expulse la incertidumbre, la contradicción es insuficiente. Por ello, la racionalidad compleja supera, engloba, relativiza la lógica deductiva-identitaria en un método de pensamiento que integre y utilice, al tiempo que los supera y transgrede, los principios de la lógica clásica. La racionalidad compleja salva la lógica como higiene del pensamiento y la transgrede como mutilación del pensamiento.

Abandona cualquier esperanza, no sólo de lograr una descripción lógico-racional de lo real, sino también y sobre todo *de fundar la razón sólo en la lógica deductiva-identitaria.*

No se puede mantener la unión rígida entre lógica, coherencia, racionalidad y verdad cuando se sabe que una coherencia interna puede ser racio-

nalización que deviene irracional. La evasión fuera de la lógica conduce al delirio extravagante. El sometimiento a la lógica conduce al delirio racionalizador. La racionalización es sometida a la lógica deductiva-identitaria: *a)* la coherencia formal excluye como falso lo que no puede aprehender; *b)* la binariedad disyuntiva excluye como falsa toda ambigüedad y contradicción.

La racionalización encierra una teoría sobre su lógica y deviene insensible a las refutaciones empíricas así como a los argumentos contrarios. De este modo, la visión de un único aspecto de las cosas (rendimiento, eficacia), la explicación en función de un factor único (lo económico o lo político), la creencia en que los males de la sociedad se deben a una sola causa, a un solo tipo de agentes constituyen otras tantas racionalizaciones. La racionalización es la enfermedad específica que amenaza a la racionalidad si ésta no se regenera constantemente por el autoexamen y la autocrítica.

De este modo, podemos llegar al reconocimiento de la continuidad y la ruptura entre la racionalidad compleja y las formas clásicas de racionalidad.

Cfr. *El Método* 4, págs. 177-215, más particularmente págs. 213-214; *Science avec conscience*, págs. 255-269.

Ruido

Término tomado de la teoría de la comunicación. «Se llama ruido a toda perturbación aleatoria que intervenga en una comunicación de información y que, con ello, degrade el mensaje que deviene erróneo. El ruido es pues un desorden que, al desorganizar el mensaje, deviene fuente de errores» *(Science avec conscience,* pag. 207).

Una acumulación de ruidos puede suscitar la desorganización de un sistema que funciona por comunicación de información.

Self-deception

Mentira sincera o inconsciente a uno mismo.

Sociedad arcaica

La palabra «arcaico» procede de la palabra griega *arkhe* (el origen, el comienzo).

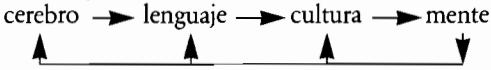
Las sociedades arcaicas son las primeras sociedades de *homo sapiens* (cuya organización hemos definido, págs. 130-131). Están diferenciadas en bioclases (hombres-mujeres, niños-adultos, viejos). No disponen de Estado, están demográficamente restringidas. Viven de la caza, la recolección, la cosecha. En las sociedades ulteriores subsiste un «núcleo arcaico».

Sociedad histórica

Va unida a la emergencia de la historia y a la aparición del Estado.

Trinidad cerebro-mente-cultura

La mente emerge del cerebro humano, con y por el lenguaje, en el seno de una cultura, y se afirma en la relación:



Los tres términos cerebro, cultura, mente, son inseparables[1]. Una vez que la mente ha emergido, retroactúa sobre el funcionamiento cerebral y sobre la cultura. Se forma un bucle entre cerebro-mente-cultura, en el que cada uno de estos términos es necesario para cada uno de los otros. La mente es una emergencia del cerebro que suscita la cultura, la cual no existiría sin cerebro (cfr. parte primera, cap. 2, pags. 39 y ss.).

Trinidad humana

La trinidad individuo-especie-sociedad, definida en el cap. 3 de la parte primera, pág. 57, en la relación complementaria y antagonista entre estos tres términos.

Trinidad mental

Relación inseparable, complementaria y antagonista entre la pulsión, la afectividad y la razón. Ninguna de estas tres instancias domina a la otra, y su relación se efectúa según una combinatoria inestable y variable en la que, por ejemplo, la pulsión puede utilizar la racionalidad técnica para sus propios fines, en la que la afectividad puede utilizar la razón, la pulsión la afectividad, etc. Esta trinidad corresponde, en el nivel de la mente, a la concepción del cerebro triúnico de P. D. MacLean (cfr. este término en este Índice).

Triúnico (cerebro)

Concepción de Paul D. MacLean de los tres cerebros integrados en uno:

— el paleocéfalo (herencia del cerebro reptileano), fuente de la agresividad;

— el mesocéfalo (herencia del cerebro de los antiguos mamíferos), fuente de la afectividad, la memoria a largo plazo;

— el córtex con el neocórtex, fuente de las aptitudes analíticas, lógicas y estratégicas.

Unidad Genérica

Unidad que genera la multiplicidad que regenera de nuevo la unidad. Sinónimo de unidad compleja, o unidad múltiple *(unitas multiplex).*

---

[1] Cfr. *El Método* 3, «El espíritu y el cerebro», págs. 78-93.

yin yang

En el pensamiento chino, designa la unidualidad de los dos principios primeros, el *yang* y el *yin* (la luz/la sombra, el movimiento/el reposo, el cielo/la tierra, lo masculino/lo femenino), que se oponen al tiempo que se complementan y se alimentan el uno al otro. Un pequeño *yin* está incluido en el *yang*, un pequeño *yang* está incluido en el *yin*.

Bibliografía de Edgar Morin en español

Amor, poesía, sabiduría, Barcelona, Seix Barral, 2001.
Autocrítica, Barcelona, Kairós, 1976.
Ciencia con consciencia, Barcelona, Anthropos, 1984. Trad. Ana Sánchez.
Diario de California, Madrid, Ed. Fundamentos, 1973. Trad. Carlos Manzano.
Educar en la era planetaria (en colaboración con Emilio Roger Ciurana y Raúl Motta), Valladolid, Unesco-Universidad de Valladolid, 2002.
El cine o el hombre imaginario, Barcelona, Seix Barral, 1972. Trad. Ramón Gil Novales (nueva ed., Barcelona, Paidós Ibérica, 2001).
El espíritu del tiempo, Madrid, Taurus, 1966. Trad. Rodrigo Uría y Carlos M. Bru.
El hombre y la muerte, Barcelona, Kairós, 1974. Trad. no figura.
El Método 1. *La naturaleza de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1981. Trad. Ana Sánchez y Dora Sánchez.
El Método 2. *La vida de la vida,* Madrid, Cátedra, 1983. Trad. Ana Sánchez.
El Método 3. *El conocimiento del conocimiento,* Madrid, Cátedra, 1988. Trad. Ana Sánchez.
El Método 4. *Las ideas,* Madrid, Cátedra, 1992. Trad. Ana Sánchez.
El paradigma perdido: el Paraíso olvidado, Barcelona, Kairós, 1974. Trad. Doménech Bergada.
Introducción a una política del hombre, Barcelona, Gedisa, 2002. Trad. Tomás Fernández y Beatriz Eguibar.
Introducción al pensamiento complejo, Barcelona, Gedisa, 1994. Trad. Marcelo Pakman.
«La ecología de la civilización técnica», Cuadernos Teorema, 46, Dto. Lógica, Universidad de Valencia, 1981. Trad. Ana Sánchez.
La mente bien ordenada, Barcelona, Seix Barral, 2000. Trad. M.ª José Buxó.
La revolución de los sabios, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1971. Trad. Rosa Jiménez.
Las Stars, Barcelona, Dopesa, 1972. Trad. Ricardo Mazo.

Los siete saberes necesarios para la educación del futuro, Caracas, Unesco-Cipost, 2000. Trad. Mercedes Vallejo Gómez.
Mis Demonios, Barcelona, Kairós, 1995. Trad. Manuel Serrat.
Para salir del siglo XX, Barcelona, Kairós, 1981. Trad. Jordi Fible.
Pensar Europa, Barcelona, Gedisa, 1988. Trad. Beatriz E. Anastasi de Loen, supervisada por Ana Sánchez.
Por una política del hombre, México, Ed. Extemporáneos, 1971. Trad. Carlos Gerhard.
¿Qué es el totalitarismo? De la naturaleza de la URSS, Barcelona, Anthropos, 1985. Trad. Ana Sánchez.
Sociología, Madrid, Tecnos, 1995. Trad. Jaime Tortella.
Tierra-Patria, Barcelona, Kairós, 1993. Trad. Manuel Serrat.

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

¿Quiénes somos? Cuanto más conocemos lo humano, menos lo comprendemos: las disociaciones entre disciplinas lo fragmentan, lo vacían de vida, de presencia, de complejidad, e incluso ciertas ciencias consideradas humanas lo vacían de la noción de hombre.

Este libro huye de la división de lo humano. Rompe con las concepciones reductoras *(homo sapiens, homo faber* y *homo oeconomicus)* que privan al ser humano de tener a la vez identidad biológica, identidad subjetiva e identidad social. Más que yuxtaponer los conocimientos dispersos en las ciencias y en las humanidades, este libro tiene la vocación de enlazarlos, articularlos, reflexionar sobre ellos a fin de pensar la complejidad humana y considerar así una humanidad enriquecida por todas sus contradicciones: lo humano y lo inhumano, el repliegue sobre sí y la apertura a los otros, la racionalidad y la afectividad, la razón y el mito, lo arcaico y lo histórico, el determinismo y la libertad.

Edgar Morin ha dedicado su investigación a la búsqueda de un **método** apto que ponga de manifiesto el desafío de la complejidad que se impone tanto al conocimiento científico como al estudio de los problemas humanos, sociales y políticos. Preocupado por mostrar un conocimiento sin divisiones ni compartimentos, respeta lo individual y lo singular considerando su interrelación con el contexto y el todo. Su concepción de la complejidad antropo-social incluye las dimensiones de lo biológico y lo imaginario.

Ediciones Cátedra viene publicando desde 1981 los distintos volúmenes que bajo el título de *El Método* constituyen una reflexión sobre sus propios métodos y sobre las sociedades humanas en general.

0112074

ISBN 978-84-376-2334-4

9 788437 623344

Colección TEOREMA

serie mayor